المكتبة الفلسفية

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

الحلقة الثانية

فلسفة الدين

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد



مكتبة دار الكلمة

LOGOS

علي مولا

محاضرات فلسفة الدين

الحلقة الثانية
« فلسفة الدين »

فريدريك هيجل

ترجمة وتقديم وتعليق

مجاهد عبد المنعم مجاهد



محاضرات فلسفة الدين

الحلقة الثانية

"فلسفة الدين"



القاهرة ـ مصر

www . elkalema . com
Email:elkalema@eis.com.eg

الجمع والإعداد في مكتبة دار الكلمة
تصميم الغلاف : چوزيف يؤنس
رقم الإيداع : ١٧٥٥٤ / ٢٠٠١
I.S.B.N. 977-6010-38 - 5

First Published in 2002

المحتويات

القسم الأول

تصور الدين



إن ما يجب علينا أن نبدأ به هو السؤال: كيف يمكن تشكيل بداية؟ إن هذا - على الأقل - هو مطلب شكلي لكل العلوم وللفلسفة بصفة خاصة، وأنه لا يوجد شئ يجب أن يجد له موضعاً فيه مما لا تحدث برهنة عليه. إن البرهنة - بالمعنى الظاهري - تعني أن محتوى ما، قضية ما، أو تصور ما يجري عرضه كنتيجة من شئ قد سبق عليه.

ولكن عندما تكون البداية مما يجب أن تُطرح فإنّه ما من شئ يكون قد بُرهن عليه بعد، فإننا لم نزل بعد في نطاق النتيجة، لما يجري توسطه، أو يتأسس عن طريق شئ ما آخر. وفي تناولنا لبدايةٍ ما علينا أن نتعامل مع ما هو مباشر. إن العلوم الأخرى لها جانب سهل في هذا الصدد، إن موضوعها هو شئ مطروح أمامنا بالفعل. وهكذا في الهندسة - على سبيل المثال - هناك بداية قد تشكلت لأن هناك مساحة أو نقطة. هنا لا موضع للبرهنة على الشئ لأن وجوده مما يجري التسليم به على نحو مباشر.

وفي الفلسفة ليس مسموحاً بتشكيل بداية بقولنا «هناك يوجد، هناك توجد» ففي الفلسفة نجد أن الموضوع لا يجب أن يُفترض. وقد يشكل هذا صعوبة بالنسبة للفلسفة بصفة عامة. ولكن في الحالة الراهنة لا نبدأ عند النقطة حيث يكون للفلسفة صدورها. وإن علم الدين هو علم داخل الفلسفة، وهو يفترض - بشكل كبير - وجود الأقسام الأخرى للدراسة الفلسفية، ومن ثم فإنه نتيجة. ومن وجهة النظر الفلسفية فإننا هنا من ذي قبل في حوزة نتيجة تنساب من مقدمات تأسست من ذي قبل وهي الآن تقع وراءنا. ومع هذا فإننا يمكننا أن نستدير طلباً للعون لوعينا العادي ونتقبل المعطيات المفترضة بطريقة ذاتية، ونشكل بداية من هناك.



أولاً

الله



إن بداية الدين ـ على نحو مماثل لمحتوى الدين بصفة عامة ـ هي التصور الذي لم يتطور بعد للدين نفسه، ألا وهو أن (الله) هو (الحقيقة) المطلقة، (حقيقة) كل شئ، وأن الدين وحده هو المعرفة الحقة بشكل مطلق. وهكذا علينا أن نبدأ بالمحاولة.

وبالنسبة لنا نحن الذين من قبل نمتلك الدين فإنّ ماهية (الله) هي شئ نحن على أُلفة به ـ حقيقته الجوهرية ماثلة في وعينا الذاتي. ولكن إذا ما نظرنا للمسألة من الناحية العلمية فإن (الله) هو أولاً اسم مجرد عام وهو حتى هذه اللحظة لا يكون قد تأتّى أن تكون له قيمة حقيقية بعد. وذلك أن (فلسفة الدين) التي هي التكشّف والتي هي الاستيعاب (لله) موجودة وعن طريقها فحسب تكون معرفتنا الفلسفية بطبيعة (الله) قد تم التوصل إليها. إن (الله) هو هذه الفكرة المعروفة تماماً والمألوفة ـ إنه فكرة هي ـ على أي حال ـ لم تتطور بعد علمياً ولم تُعرف بعد علمياً.

والآن وقد أشرنا إلى هذا التطور والذي له تبريره في العلم الفلسفي نفسه فإننا ـ لكي نبدأ ـ سوف نتقبل عبارة بسيطة عن واقعة هي التأكيد على أن نتيجة الفلسفة هي أن (الله) هو (الحقيقي) المطلق، (الكلي) في ذاته ولذاته، المحيط بالكل، الحاوي للكل، والذي فيه يستمّد كل شئ كيانه. وبالنسبة لهذا التأكيد يمكن أن نستجيب أيضاً في المقام الأول للوعي الديني حيث نجد القناعة بأن (الله) هو في الحقيقة (الحقيقي) على نحو مطلق والذي منه ينطلق الكل والذي إليه يعود الكل والذي عليه يتوقّف كل شئ والذي بجانبه ليس لأي شئ وجود حقيقي قائم بذاته مطلق. هذا إذن ـ ما يشكل البداية.

هذه البداية ـ من الناحية العلمية ـ لا تزال مجردة. إن القلب قد يمتلئ امتلاء كاملا بهذه الفكرة، وبالإضافة إلى هذا ففي العلم لا يكون الأمر بما في القلب مما علينا أن نفعله، بل بما يعد قطعيّاً كموضوع للوعي، وبدقة أكبر للوعي المفكر الذي يرقى إلى شكل التفكير. إن إعطاء هذا الامتلاء شكل التفكير، شكل الفحوى، هو العمل الخاص لفلسفة الدين.

(١) إن البداية كتجريد، كمحتوى أوّلي، الكلية تحديداً بالاسم لها ـ كما هو

الحادث بالفعل ـ الوقفة الذاتية وهذا يتضمن أن (الكل) هو كلي بالنسبة للبداية وحدها، ولا يستمّر في هذه الحالة من الكلية. إن بداية المحتوى هي نفسها أن ندركها على نحو أن هذا (الكل) ـ وهو لا يزال في كل التطورات اللاحقة لهذا المحتوى ـ سوف يُظهر نفسه على أنه عيني بشكل مطلق، على أنه غني في المادة وممتلئ في المحتوى، وفي الوقت نفسه لا نتجاوز هذه الكلية، وأن هذه الكلية ورغم أننا بشكل ما نخلّفها في الوراء إلى المدى الذي يعبأ به الشكل طالما يطرأ عليه تطور محدد، ومع هذا يتمسك بوصفه على أنه أساس دائم مطلق، وليس علينا أن نأخذه على أنه مجرد بداية ذاتية.

وطالما أن (الله) هو (الكلي) فإن (الله) يكون لنا من وجهة نظر التطور ما هو تام في ذاته، ما هو وحدة مطلقة مع ذاته. فإذا قلنا إن (الله) ـ باستخدام مثل هذا التعبير ـ إنما نفكر في تطور نتوقع أن يحدث، لكن الوضع غير المتطور الذي سميناه (كلية الله) ليس بالنسبة للمحتوى في ذاته الذي علينا أن نتناوله (ككلية) تجريدية، فإن الجزئي والذي هو خارجه والذي في تقابل معه يكون له وجود مستقل.

وهكذا يجب أن نفهم (الكلية) على أنها كلية ممتلئة وكاملة على نحو مطلق، وهكذا عندما نقول إن (الله) هو الكلي، هو العيني، هو الحافل بالمحتوى، فإننا نضمن كلامنا هذا أن (الله) هو (الواحد) الأحد وليس الواحد المقابل لآلهة متعددة، بل لا يوجد إلا (الفرد الصمد) ألا وهو (الله).

إن الأشياء الموجودة، تطورات العالم الطبيعي والروحي، تتخذ أشكالاً متكشفة قد فُضَّ عنها الغطاء، ولها تنوع لا متناه، إن هذه الأشياء لها وجود يختلف في الدرجة والقوة والقدرة والمحتوى، لكن وجود كل هذه الأشياء ليس مستقلاً، بل يفرزه شئ ما آخر ويعتمد عليه وليس له استقلال حقاً. فإذا أضفنا وجوداً إلى الأشياء الجزئية فإنّ هذا الوجود ليس إلا وجوداً افترضناه، ليس إلا شبيهاً بالوجود، وليس (الوجود المطلق) المكتفي بذاته والذي هو (الله).

إن (الله) هو (كليته هو)، هذا (الكلي) والذي فيه لا يوجد حد، والذي فيه لا يوجد تناه، والذي فيه لا توجد جزئية، إنه (الوجود) بألف لام التعريف المطلق

المكتفي بذاته، بل هو (الوجود) بألف لام التعريف المكتفي بذاته الأوحد، وما يتواجد له جذره، له بقاؤه، في هذا (الواحد) الأوحد.

فإذا كان العنصر الجوهري في هذا هو شكله الأول وقد جرى فهمه على هذا النحو فإننا قد نعبر عن أنفسنا على النحو التالي: (الله) هو (الجوهر) المطلق، إنه الحقيقة الحقة الوحيدة، وكل شئ عداه، والذي هو حقيقي، ليس حقيقياً في ذاته، ليس له وجود حقيقي من ذاته، إن الحقيقة المطلقة الوحيدة هي (الله) وحده، ومن ثم فإنه (هو) (الجوهر) المطلق.

فإذا التقطنا هذا التصور بهذه الطريقة التجريدية فإن هذا هو نزعة سبنيوزية [1] دون شك. إن الجوهرية، الجوهر على هذا النحو ليس بعد على الإطلاق مختلفاً عن الذاتية. لكن التفكير التالي يشكل أيضاً جزءاً من الغرض الذي طرحناه: إن (الله) (روح)، (الروح المطلق)، (الروح) الخالدة التي لا تباين فيها، و(الله) من الناحية الجوهرية في استقرار مع ذاته [2]، وهذا الاصطباغ المثالي، هذه الذاتية (للروح) والتي هي شفافة، اصطباغ مثالي خالص إن جاز لنا القول، تستبعد كل ما هو جزئي، إنها هي مجرد (الكلية) التي نتحدث عنها، هذه العلاقة الخالصة مع ذاتها، ما هو وما يظل مطلقاً في استقراره مع ذاته.

فإذا استخدمنا تعبير (الجوهر) فإن هذا يتضمن أن هذا (الكل) لم يجر تصوره بعد على نحو عيني في ذاته. عندما يجري تصوره على هذا النحو فإنه (الروح)، و(الروح) هي أيضاً هذه الوحدة مع ذاتها، حتى في تحديدها الباطني العيني - هذه (الحقيقة الواحدة) التي أسميناها في التو (الجوهر). والخاصية الأبعد هي تلك الجوهرية، وحدة الحقيقة المطلقة مع نفسها، هي

(١) نسبة للفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) وهو يرى أنه لا يوجد إلا جوهر واحد. وهو يعرّف الجوهر بأنه ما هو في ذاته ويجري تصوره من ذاته وتصوره لا يحتاج إلى تصور من أحد غيره (المترجم).

(٢) استخدم هيجل تعبير والذي هو في بيته مع ذاته، ولما كان هيجل ينفي فكرة المحايثة المكانية غيرنا التعبير ليصبح أكثر ملاءمة للعربية (المترجم).

وحدها الأساس، اللحظة (الوحيدة) في تعريف (الله) باعتباره (روحاً). والانتقاص من قدر الفلسفة مرتبط أساساً بهذه الوجهة من النظر إلى المسألة. أنتم تسمعون أنه يقال إن الفلسفة يجب أن تكون سبينوزية إذا كانت متناسقة ومن ثم فهي إلحاد، قدرية.

ولكن في البداية فإننا لم نشخص بعد ما نميزه (الواحد) و(الآخر)، في البداية إننا لسنا مهتمين إلا (بالواحد) وحده وليس (الآخر).

فإذا بدأنا من هنا فإنه يتوفر لنا المحتوى ولكن في شكل الجوهرية. حتى عندما نقول «(الله)، (الروح)» فإن هاتين هما كلمتان غير محدودتان أو هما فكرتان عموميتان. وإن كل شئ يتوقف على ما يلج إلى الوعي. في البداية فإنَّ ما يدخل في الوعي هو (البسيط)، (المجرد). وفي هذه البساطة الأولى لا يزال لدينا (الله) على نحو أنه (الكلية)، ولكننا لا نظل قابعين عند نقطة الانطلاق هذه.

زيادة على ذلك فإن هذا المحتوى يواصل أن يكون الأساس، في كل (التطور اللاحق) فإن (الله لا يخرج إطلاقاً عن وحدته)، إنه مع (نفسه). و(هو) باعتبار أن هذا التعبير شائع عن (الله) ـ عندما خلق العالم لم يظهر إلى حيّز الوجود شئ شرير، لم يظهر (آخر) مكتف بذاته ومستقل.

(٢) هذه البداية هي موضوع (لنا) أو محتوى فينا، (نحن) لدينا هذا الموضوع، ومن ثم يبزغ السؤال في التو: مَنْ (نحن)؟ (نحن)، (أنا)، (الروح) نفسها هي ذاتها شئ عيني للغاية يتكشفّ. إنّ لدي إدراكات حسية، أنا أكون، أنا أرى، أنا أسمع الخ، كل هذا هو أنا، هذا الشعور، هذه الرؤية. وهكذا كلما ازداد معنى هذا السؤال دقة، نسأل: أي من هذه الأشكال للوعي يحدد المجال الذي يوجد فيه هذا المحتوى لعقولنا؟ هل يوجد في فكرة، في إرادة، في تخيل، أو في شعور؟ أين المكان، أين هذا المحتوى، هذا الشئ الذي له استقراره؟ أي من كل هذه الأمور يحدد أساس هذه الملكية الذهنية؟

فإذا نحن فكرنا في الإجابات السائدة بالنسبة لهذا فإننا نجد أنه يقال إن (الله) هو فينا طالما نحن نؤمن، طالما نحن نشعر، طالما نشكل الأفكار، طالما نعرف. هذه الأشكال، الملكات، جوانب أنفسنا، ألا وهي الشعور، الإيمان، التصور العادي، يجب النظر فيها بصفة خاصة على نحو أكبر وخاصة بالنسبة للعلاقة مع هذه النقطة عينها. وفي الوقت الحالي نؤجل البحث عن أي جواب، ولن نلجأ إلى أنفسنا بالنسبة لما نعرفه من خلال التجربة، من خلال الملاحظة، ألا وهي أننا لدينا (الله) في شعورنا وغير شعورنا. ولكي نبدأ سنحافظ على ما لدينا بالفعل أمامنا، هذا (الواحد)، هذا (الكل)، هذا (الامتلاء) الذي هو هذا العنصر الشفاف والأثيري والذي لا يتغير أبداً.

فإذا نحن، ونحن نتناول هذا (الواحد) وسألنا: بالنسبة لأي من ملكاتنا أو أوجه نشاطنا العقلي يوجد هذا (الواحد)، هذا (الكل) المحض؟ فإننا لا نملك إلا أن نشير فحسب إلى النشاط المقابل لعقلنا، لملكتنا التي ترد على السؤال، حيث التربة أو البنية التي فيها يكون لهذا المحتوى مستقر. هذا هو (التفكير).

إن التفكير وحده هو بنية هذا المحتوى. إن التفكير هو نشاط (الكلي)، إنه (الكل) في فعاليته، في إجراءاته، أو إذا عبرنا عنه على نحو أفضل إنه استيعاب (الكل). إذن فإن ذلك الذي يوجد (الكلي) لا يزال هو (التفكير).

هذا (الكلي) الذي يمكن أن ينتجه (التفكير) والذي هو من أجل (التفكير) يمكن أن يكون مجرداً تماماً، إذن فإنه ما يتعذر تقديره، إنه اللامتناهي، إنه محْو كل حد، إنه محو كل تجزئ. هذا (الكل) الذي علينا أن نبدأ بما هو سلبي له مستقره في (التفكير) وحده.

إن التفكير في (الله) يعني أن نرتفع عما هو حسي، عما هو خارجي، عما هو جزئي. إنه يعني أن نرتفع إلى ما هو خالص، إلى ذلك الذي هو في وحدة مع ذاته، إنه تجاوز فوق ووراء الحسي، وراء ما ينتمي إلى مجال الحواس، إلى النطاق الخالص (للكل). وهذا النطاق هو (التفكير).

على هذا النحو فإنه إذا كان هناك اهتمام بالجانب الذاتي فسوف تتواجد البيئة الخاصة بذلك المحتوى. إن المحتوى هو هذا (الواحد)، هذا (الكلي) المطلق الذي لا ينقسم والمستمر والمكتفي بذاته، و(التفكير) هو حالة العقل التي يعيش هذا (الكلي) لها.

ومن ثمّ فإن لدينا تفرقة بين (التفكير) و(الكلي) والذي أسميناه في البداية (الله)، وهي تفرقة في المقام الأول لا تنتمي إلا إلى تأملنا، والتي لم ترد بعد بأي حال من الأحوال في المحتوى ومن خلال المحتوى. إنه من نتاج الفلسفة بمثل ما إنه من قبِل الإيمان بالدين أن (الله) هو (الحقيقة) الحقة (الواحدة) وأنه لا توجد حقيقة أخرى مهما تكن. وفي هذه (الحقيقة الواحدة) والنورانية الخالصة فإن الحقيقة والتفرقة التي أسميناها التفكير لم يجدا بعد لهما أي مكان.

إنّ ما لدينا أمامنا هو هذا (الواحد المطلق). ونحن لا نستطيع بعد أن نسمي هذا المحتوى، هذا التحديد، الدين، فللدين تنتمي الروح الذاتية، الوعي. إن هذا (الكلي) له مكانة في (الفكر) لكن تموضعه في الفكر - إذا ما شرعنا في القول - إنما هو مستوعَبٌ في هذا (الواحد)، في هذا (الأبدي)، في هذا الوجود المطلق.

في هذا التحديد المطلق الحقيقي الذي لم يتطور بعد فحسب، ويتكامل، يظل (الله) من خلال التطور كله (جوهرا) مطلقا.

هذا (الكلي) هو نقطة الانطلاق، نقطة الشروع، لكنه هو هذه (الوحدة) الثابتة على نحو مطلق، وليس مجرد أساس منه تصدر الاختلافات، والحقيقة هي بالأحرى أن كل الاختلافات مغلقة هنا داخل هذا (الكلي). وعلى أي حال فإن (الكلي) ليس ساكنا، ليس مجردا، بل هو الرحم المطلق، القوة الدافعة الخالدة والمصدر الذي منه ينطلق كل شئ والذي إليه يعود كل شئ والذي فيه يجري الاحتفاظ بكل شئ على نحو أبدي.

وهكذا نجد أن (الكلي) لا يخرج عن هذا العنصر الأثيري الشبيه مع ذاته، لا يخرج من هذه الحالة التي يكون فيها متحداً مع ذاته أو يكون فيها مستقراً مع ذاته. وليس من الممكن أن (الله) باعتباره هذا (الكل) يمكن بالفعل أن يوجد مع آخر والذي لا يزيد وجوده عن مجرد تلاعب المظهر أو التشابه مع الوجود. والمادة في علاقتها بهذه (الوحدة) الخالصة والشفافية الخالصة ليست مما لا يمكن اختراقه، أي أنه ليس لها روح، ليس لها (الأنا)، ليس لها الاقتصار الخالص على تملك جوهرية حقة خاصة بها.

(٣) لقد كان هناك اتجاه لتسمية هذه الفكرة باسم (وحدة الوجود)، والأفضل على نحو أكثر دقة تسميتها «فكرة الجوهرية». إن (الله) هنا يتميز في البداية على أنه (جوهر) فحسب، إن (الذات) المطلقة، أيضاً (الروح)، تظل جوهراً، (الروح) ليست على أي حال جوهراً فحسب، بل هي أيضاً محددة ذاتياً (كذات). وهؤلاء الذين يقولون إن الفلسفة التأملية هي وحدة الوجود بصفة عامة لا يعرفون شيئاً عن هذا الفرق، إنهم يعممون عن النقطة الرئيسية ـ كما هو شأنهم دائماً ـ وهم ينتقصون الفلسفة بطرحها على أنها مختلفة عما هي عليه حقاً.

إن وحدة الوجود ـ مع هؤلاء الذين يوجهون هذا الاتهام ضد الفلسفة ـ عادة ما يتم أخذها على أنها تعني أن كل شئ، أن (الكلي)، أن (الكل)، هو الجمع المركّب لكل ذلك الذي يوجد، وأن تلك الأشياء المتناهية الجديدة واللامتناهية هي (الله) وأن الفلسفة متهمة بقولها إن (الكل) هو (الله) ـ أي التكشّف اللامتناهي للأشياء المفردة، وليس (الكلية) التي لها وجود جوهري، بل الأشياء الجزئية في وجودها التجريبي وهي مباشرة.

فإذا قيل أنّ (الله) هو الكل هذا هنا، هذه الورقة إلى الخ إذن فإن ذلك هو بالتأكيد وحدة الوجود على نحو ما يفهمها أولئك الذين عن طريق اللوم يطرحون الاعتراض الذي ظهرت إشارته، وأن معناها يعني أن (الله) هو كل شئ، كل الأشياء الجزئية. فإذا قلت (الأنوا ع) فإن هذا أيضاً كلية، ولكن من نوع آخر تماماً عن (الشمولية) التي يجري التفكير في (الكل) فيها على أنه وحسب ذلك الذي يستوعب كل الموجودات الجزئية وذلك الذي له (الوجود)، ذلك الذي يكون في أساس كل الأشياء، المحتوى الحق لكل الأشياء الجزئية.

إن وحدة الوجود على هذا النحو ليست موجودة في أي دين، والقول إنه جرى اكتشافها على هذا النحو أمر خاطئ وزائف تماماً. إنه لم يخطر على الإطلاق لأي إنسان أن يقول أن الكل هو (الله) ـ أي الأشياء في فرديتها أو عرضيتها ـ بل لقد قيل عن هذا في أي فلسفة.

ومع وحدة الوجود الشرقية هي بدقة أكبر مع السبينوزية سوف نتعرف عليها فيما بعد تحت عنوان الدين المحدد. إن السبينوزية نفسها على هذا

النحو ووحدة الوجود الشرقية أيضاً تحتوي على فكرة تذهب إلى أنه في كل شئ ما هو إلهي هو فحسب العنصر الكلي لمحتوىً ما، (ماهية) الأشياء، بينما هو ماثل أيضاً على أنه (الماهية) المحددة أو النوعية للأشياء.

وعندما يقول براهما [٣]: «أنا البريق، أنا العنصر المشرق في المعادن، إنني (جمّاع) الأنهار، الحياة في الكل التي تحيا وما إلى ذلك» فإن ما هو فردي قد تمّ استبعاده وتمّ استيعابه. إن براهما لم يقل: «أنا المعدن، أنا الأنهار، أنا الأشياء الجزئية لكل نوع من ذاته، وعلى هذا النحو والأشياء وهي توجد مباشرة».

إن البريق ليس هو المعدن ذاته، بل هو (الكلي)، (الجوهري). إنه لم يعد كل شئ كجزئي. إن ما جرى التعبير عنه هنا لم يعد ما يسمى وحدة الوجود، إنه الفكرة التي جرى التعبير عنها هي بالأحرى ذلك الذي هو (الماهية) في مثل هذه الأشياء الجزئية.

وإنّ كل ما له حياة يتميز بنغمة الزمان والمكان، وعلى أي حال فإن ما يجري التأكيد عليه هو وحسب على العنصر الذي لا يفنى في تلك الجزئية. «إن حياة كل ذلك الذي يحيا» هو - في ذلك النطاق الذي لا يفنى للحياة - اللامحدود، الكلي. وعلى أي حال عندما يقال إن كل شئ هو (الله) فإن الجزئية يجري فهمها وفق محدودياتها، تناهيها، نتائجها. وأصل هذه الفكرة عن وحدة الوجود نجدها في حقيقة أن التأكيد يكون عن الوحدة المجردة وليس الوحدة الروحية، وإذن عندما تتخذ الفكرة شكلها الديني حيث أن الجوهر وحدة، (الواحد) يعد هو الحقيقة الحقة فإن أولئك الذين يعتنقون هذه الآراء ينسون أنه فحسب في حضور هذا (الواحد) فإن الأشياء المتناهية الجزئية تتلاشى، ولا يكون لها أي حقيقة منسوبة لها، ومع هذا تحاول أن تحتفظ بهذه الحقيقة بطريقة مادية على طول مدى (الواحد). إنهم لا يؤمنون بالإيليين اليونانيين القدماء الذين يقولون إن (الواحد) وحده هو الذي يوجد ويضيفون

---

(٣) براهما في الهندوكية الفلسفية هو الموجود الأعلى غير المشخص، إنه المصدر الأولى والهدف الأقصى لكل الأشياء. (المترجم).

قائلين إن ما ليس يوجد ليس له وجود، ليس له أي وجود على الإطلاق. إن كل ما هو متناه سيكون محدوداً، هو نفي (للواحد)، ولكن ما ليس موجوداً، وعلي هذا فإن الحد والتناهي والمحدودية وما هو محدود ليس له وجود مهما يكن. لقد جرى اتهام السبينوزية بأنها إلحاد، لكن العالم، هذا (الكل) لا (يوجد) على الإطلاق في السبينوزية، إن له وجوداً خارجياً وهذا حق، إننا نتحدث عن وجوده، وإن حياتنا هي فيه على أنه يوجد هكذا أو على أي حال فبالمعنى الفلسفي فإن العالم ليست له حقيقة على الإطلاق، ليس له أي وجود، لا توجد حقيقة منسوبة لهذه الأشياء الجزئية، إنها متناهية في الطبيعة، ولقد تقرر بوضوح أنها لا توجد على الإطلاق.

إن السبينوزية قد جرى اتهامها على نطاق عالمي بأنها تفضي إلى النتائج التالية: إذا كان الكل (واحداً) إذن فإن هذه الفلسفة تقول إن الخير واحد مع الشر، وأنه لا يوجد فرق بين الخير والشر، وبهذا يتم استبعاد كل الدين. وأنتم تسمعون أنها تؤكد أنه إذا كان الفرق بين الخير والشر ليس صادقاً في ذاته إذن فإن المسألة ستكون عدم اكتراث ما إذا كان الإنسان سيكون طيباً أو سيئاً. وفي الحقيقة ربما يجري التسليم بأن الفرق بين الخير والشر تم استبعاده بالقوة أو بالإمكانية، أي في (الله) الذي هو وحده الحقيقة الحقة. في (الله) لا يوجد شر، والفرق بين الخير والشر لا يمكن أن يوجد إلا إذا كان (الله) شريراً، وعلى أي حال ما من إنسان يستطيع أن يقر بأن الشر هو شئ إيجابي، وأن هذه الإيجابية هي في (الله). إن (الله) خير، والخير وحده، والفرق بين الشر والخير ليس ماثلاً في هذا (الواحد)، في هذا (الجوهر)، وهو مع عنصر التفرقة أو الاختلاف فإنه يلج في البدء أصلاً.

إن (الله) هو الوجود (الواحد) المكتفي بذاته بشكل مطلق، في الجوهر لا يوجد تمايز، ما من عنصر للاختلاف. ومع التفرقة بين (الله) وبين العالم وخاصة وبين الإنسان يظهر لأول مرة الفرق بين الخير والشر. إن هذا هو مبدأ أساسي في السبينوزية بالنسبة لهذه التفرقة بين (الله) والإنسان أن الإنسان لابد أن يكون عنده (الله) وحده على أنه غايته الرئيسية. ومن ثم فإن حب (الله) هو قانون لعنصر الاختلاف، أي بالنسبة للإنسان، وهذا الحب (لله) هو وحده دليله، ليس عليه أن يعزو القيمة لوجوده المنفصل، لاختلافه في ذاته،

وليس للرغبة في أن يتواصل فيها، بل توجيه فكرة الكل نحو (الله) وحده.

هذه هي أعظم أخلاقيات جليلة وهي أن الشر غير موجود، وأن الإنسان ليس عليه أن يسمح لهذه التفرقة، لهذا البطلان بأي وجود حقيقي. قد يرغب الإنسان في أن يثابر على هذا الاختلاف، وأن يحمل هذا الانفصال إلى معارضة مستقرة (لله) - (الكلي) الموجود جوهرياً - وحينئذ يكون الإنسان شريراً. ولكن أيضاً من الممكن بالنسبة له أن يعد اختلافه على أنه غير موجود وأن يضع وجوده الحق في (الله) وحده وأن يوجه غرضه تجاه (الله) - وحينئذ يكون الإنسان خيراً.

في الفلسفة السبينوزية تكون التفرقة بين الخير والشر قد ظهرت بدون شك مع الرجوع إلى (الله) والإنسان - وهي قد ظهرت فيه مع هذه الصفة وهي أن الشر يجب أن يعد غير موجود. في (الله) باعتباره (الله)، في طبيعته (هو) (كجوهر) لا توجد تفرقة، ولكن بالنسبة للإنسان توجد هذه التفرقة وكذلك التفرقة بين الخير والشر.

ويتفق مع تلك السطحية التي ظهر معها الطابع الإشكالي ضد الفلسفة أن ينضاف على نحو أكبر أن الفلسفة هي نسق الهوية. من الصواب تماماً أن نقول إن (الجوهر) هو هذه الهوية الذاتية الواحدة، لكن (الروح) هي أيضاً هذه الهوية الذاتية. إن كل شئ هو هوية قصوى، وحدة مع ذاتها. ولكن أولئك الذين يتحدثون عن فلسفة الهوية يقصدون (الهوية) التجريدية، وحدة بصفة عامة، دون أن يعبأوا بذلك الذي عليه وحدة الكل يتوقف، ألا وهو الطبيعة الماهوية لهذه الوحدة وما إذا كانت تتحدد على أنها (جوهر) أو على أنها (روح). الفلسفة كلها ليست شيئاً آخر سوى دراسة طبيعة الأنواع المختلفة للوحدة، وفلسفة الدين أيضاً هي متواليات للوحدات، إنها دائماً الوحدة، ومع ذلك هي وحدة تكون دائماً محددة أكثر وأكثر تخصصاً.

وفي العالم الفيزيائى توجد أنواع مختلفة من الوحدة: عندما يجتمع الماء والأرض معاً هذه وحدة، ولكنها خليط. وإذا أنا جمعت معاً العنصر الأساسي في مزيج ومعه حمض وملح فالنتيجة هي بللورة. إن لدي ماء أيضاً لكنني لا أستطيع أن أراه، ولا توجد أدنى رطوبة. إن وحدة الماء مع هذه المادة - هي -

لهذا ـ وحدة من طابع مختلف عما عندما يختلط الماء والأرض. وما له أهمية هو الاختلاف في طابع الوحدة. إن (وحدة) (الله) هي دائماً (وحدة) ولكن كل شئ يتوقف على (طبيعة) خاصة لهذه (الوحدة)، وهذه النقطة جرى غض النظر عنها، وذلك الذي عليه يتوقف كل شئ تنصرف الأنظار عنه.

إنّ ما لدينا أولاً هو هذه (الكلية) الإلهية ـ (الروح في كليتها) غير المحددة بالمرة ـ والتي بالنسبة لها لا يوجد أي عنصر اختلاف مطلقاً. ولكن على هذا الأساس المطلق (وهذا مطروح في هذه اللحظة كواقعة). ويظهر الآن ذلك العنصر من التمايز والتباين والذي هو في طابعه الروحي هو الوعي بهذا التمايز والتباين يبدأ الدين كدين. عندما تتقدم (الكلية) المطلقة إلى مرحلة الحكم أي عندما تشرع في طرح نفسها على أنها تحددية و(الله) يوجد (كروح) (للروح) نكون قد وصلنا إلى نقطة منها يعد (الله) على أنه موضوع الوعي، و(التفكير) الذي كان في البداية كلياً يُشَاهَد على أنه قد دخل في حالة العلاقة والاختلاف.



ثانياً

الموقف الديني



في عقيدة الإيمان (بالله) لدينا الله إزاءنا كموضوع، بكل بساطة بذاته هو. ومن الحق أن علاقة الله بالإنسان لها مكانها في هذه العقيدة كذلك، واستناداً إلى الأفكار السائدة في العصور الأسبق فإنه بينما هذه العلاقة لم تبد على أنها تشكل جزءاً ماهوياً من العقيدة فإن اللاهوت الحديث من جهة أخرى يتناول الدين أكثر مما يتناول (الله). وكل المطلوب من الإنسان هو ضرورة أن يكون متديناً، هذه هي النقطة الأساسية، بل إنها حتى تعد مسألة عدم اكتراث ماإذا كان الإنسان يعرف أي شئ عن (الله) أم لا، أو يقال إن الدين هو شئ ذاتي تماماً وأن الإنسان ليست لديه حقاً أي معرفة بطبيعة (الله). والأمر بالعكس في العصور الوسطى فنحن نجد أن (الوجود) الماهوي (لله) هو الذي له اعتبار أساسي ويجري تحديده. وعلينا أن ندرك الحقيقة الكامنة في وجهة النظر الحديثة ألا وهي أن (الله) لا يجب النظر فيه بمعزل عن الروح الذاتية، وعلى أي حال فإن هذا ليس على أساس أن (الله) هو (مجهول)، بل لأن (الله) هو جوهرياً (الروح) وهو يوجد (كروح) (تُعْرف). وهكذا لدينا هنا علاقة (الروح) (بالروح). وهذه العلاقة (للروح) (بالروح) تكمن في أساس الدين.

وعلى هذا إذا كان يتوجب علينا أن نعد أنفسنا معفيين من ضرورة البداية بالبرهنة على وجود (الله) فإنه لا يزال باقياً أمامنا أن نبرهن على أن الدين يوجد، وأنه ضروري، وذلك أن الفلسفة لا تستطيع أن تفترض موضوعها على أنه مُعْطىً.

وفي الحقيقة قد يقال أننا بمثل هذا البرهان لسنا في حاجة إليه ويمكن التأكيد تدعيماً لهذا أن كل الشعوب متدينة. ولكن هذا ليس إلاّ بالنسبة لطبيعة افتراضية وأن تعبير (الكل) يدخلنا في التو في مصاعب مؤكدة. وذلك أن هناك شعوباً يصعب القول إن لها ديناً، ذلك أن (الأعلى) الذي يعبدونه بشكل ما هو الشمس أو القمر أو أي شئ آخر قد يسترعي انتباههم على أنه مميز في الطبيعة المادية. وبجانب هذا لدينا شكل (متقدم) جداً للثقافة والذي ينكر (وجود) (الله) تماماً، وفي الوقت نفسه ينكر أن الدين هو أصدق تعبير عن (الروح). ومفكرو هذا النوع المتطرف يتمسكون حتى بشكل جاد بأن الكهنة ببثّ دين ما في الناس، ليسوا بأفضل من المخادعين، فإن موضوعهم الوحيد هو جعل الناس خاضعين لهم.

وهناك محاولة أبعد قد تمت للبرهنة على ضرورة الدين لم تتجاوز إقامة ضرورية شرطية خارجية يكون الدين فيها وسيلة، ويكون شيئاً يُمَارسَ لغاية منظورة محددة. غير أن الدين - لهذا - ينحط إلى الشرط الضروري لشئ عرضي ليست له قيمة من ذاته. بل يمكن إمَّا أن يُنْبَذ من جانبي أو يمكن أن يستغل أناي لغرض محدد ما. هذه النظرة الصائبة التي تعرض الحالة الحقيقية للقضية والقضية المزيفة هي هنا قريبة جداً، والانحراف أو الخطأ في القضية المزيفة يبدو أنه ليس إلاّ إزاحة بسيطة - إن جاز القول - للقضية الأسبق. ولكنكم تحددون في كلا العصور القديمة والحديثة الفكرة وقد جرى التعبير عنها بأن المدينة أو الدولة أو الأسرة أو الفرد معرّضة للدمار لأنهم يزدرون الآلهة، وإن عبادة الآلهة من جهة أخرى وتبجيلها يحفظ الدول ويجعلها مزدهرة، وأن السعادة والتقدم للأفراد يزدادان إذا ما كانوا متدينين.

ومما لا شك فيه أنه فقط عندما يكون الدين هو الأساس فإن ممارسة الصوابية يحقق الاستقرار، وأن تحقيق الواجب يصبح آمناً. ففي الدين نجد أن ما هو الأعمق في الإنسان، الضمير، يشعر بأنه كامن تحت الإلزام المطلق ولديه معرفة مؤكدة بهذا الإلزام، لهذا فإنّ (الدولة) يجب أن تستقر على الدين، ففي الدين نجد أولاً أي يقين مطلق وأمان مطلق بالنسبة لميول الناس، والواجبات التي يجب أن يؤدوها للدولة. ومن كل نوع آخر للإلزام من الممكن أن نجد طريقاً للهرب عن طريق التبرير أو الإستثناءات أو الدواعي المضادة. إن الإلزامات غير الإلزام الديني يمكن التدخل فيها بالانتقاص من القوانين وتنظيمات الدولة أو الاستخفاف بالأفراد الذين يحكمون والذين هم في السلطة، وباعتبارهم من وجهة نظر لم يعودوا من خلالهم موضوعات ضرورية تحظى بالاحترام، وذلك أن كل هذه الإلزامات الجزئية ليس لها فحسب وجود ماهوي مثل القانون، بل لها في الوقت نفسه وجود متناه في الحاضر. إنها مشكلة على نحو يستدعي بحث التأمل والسماح إمّا لاكتشاف خطأ بالنسبة لها أو تبريرها، ومن ثم توقظ نقد الفرد الذي بدوره يسمح لنفسه بالاستغناء عنها. إن الدين وحده هو الذي يخمد كل هذا النقد الذاتي ويزن المبررات ويغنيها ويبث في هذا اللاتناهي الإلزام المطلق الذي تحدثنا عنه. بالاختصار إن تبجيل (الله) أو الآلهة يؤسس الأفراد والأسر والدول ويحفظهم، بينما احتقار (الله) أو الآلهة يفكك أساس القوانين والواجبات ويحطم روابط الأسرة والدولة ويؤدي إلى دمارها.

وهذه - بلا شك - هي اعتبارات الحقيقة القصوى والأهمية القصوى وتحتوي على الارتباط الماهوي والجوهر بين الدين والأخلاقيات. والآن إذا أمكن عمل استنباط من القضية المطروحة أمامنا يُطرح كنتيجة من التجربة من أن الدين هو (لهذا) ضروري، فإن هذا الاستنباط سيكون نوعاً خارجياً من النتيجة. وعلى أي حال فمن الممكن أن الأمر سيكون خطأ فقط بالنسبة (للفعل الذاتي للاستيعاب)، وما من تحول زائف أو مضلل يُعْطى للمحتوى أو مادة التأكيد. وعلى أي حال إذا كانت النتيجة ستقرر الآن على هذا النحو. لهذا فإن الدين مفيد للغايات المطروحة أمامهم من خلال الأفراد والحكومات والدول إلى آخره، إذن فإنه سيتم اتخاذ موقف في التوِّ بِهِ يُعامَل الدين على أنه (وسيلة). ولكن في الدين علينا أن نتناول (الروح) التي لها جوانب متعددة في أوجه نشاطها. وحتى الجهاز العضوي الحيواني عندما يهاجمه مرض - وإن رد الفعل على العلاج يتحدد بقوانين محددة - فإنه مع هذا مختلف لعديد من خواصه الجزئية حتى أن اختيار أشكال العلاج تكون ممكنة. زيادة على ذلك فإن (الروح) تحط بالفعل من شأن ما تستخدمه كوسيلة إلى مجرد مادة ذات تفاصيل. وحينئذ فإنها تعني حريتها لاستخدام إمّا وسيلة جزئية واحدة أو أي وسيلة أخرى.

وهكذا إذا كان الدين سيصبح وسيلة فإن الروح تعرف أنها تستطيع أن تستفيد منه، وهي تعرف أيضاً أنها تستطيع - مهما يكُن الأمر - أن تلجأ إلى وسائل أخرى. وفي الحقيقة فإنّ الروح تدخل في مثل هذه العلاقة مع الدين حتى أنها يمكنها - إذا شاءت - أن تعزم على أن تثق بثرواتها الخاصة. زيادة على ذلك فإنّ الروح لديها حرية أغراضها - قوتها، مكرها، السيطرة على آراء الناس - كل هذه وسائل وفقط في الحرية الخالصة لأغراضها، والتي تتضمن بكلمات عديدة أن أغراضها هي المعيار الأقصى، وأن الدين لا يكون إلا وسيلة يكون لديها الحرية لتجعل قوتها وسلطتها موضوعها، ومن ثمَّ تطرح الغايات أمام ذاتها سعياً وراء أي منها مما تستطيع أن تستغني عن الدين أو حتى تسلك في الاتجاه المعارض المباشر وصاياها. وبالعكس نجد أن النقطة الهامة هي أن الروح يجب أن تتمسك بمثل هذه الأهداف أو يجب أن تعرف إلزامها لاقتفاء ما له قيمة موضوعياً في ذاتها ولذاتها والالتزام بعدم الاعتبار للأمور الأخرى الأكثر إغراء والتضحية بالغايات الجزئية بصفة عامة. إن الأغراض

الموضوعية تتطلب الكف عن المصالح الذاتية والميول الذاتية والغايات الذاتية، وهذه التضحية أو السلْب متضمنة في العبارة القائلة إن عبادة (الله) تطرح أساس الصالح الحقيقي للأفراد والأقوام والدول. وبالرغم من أن الصالح الحقيقي هو نتيجة عبادة الله، فإنّ عبادة الله هي الشئ الأساسي، إنّ لها تحديدها وتصميمها وهي تنظم الأغراض والأهواء الخاصة بالناس والتي هي كأشياء جزئية ليست ما هو أولي ولا يجب السماح بأن تحدد ذاتها. وهكذا نجد أن التحول البسيط المعطى لوضع التأمل يغير ويدمّر تماماً معناها الأول المشار إليه في السابق ويجعل من الضروري مجرد نفع وهو عرضي قابل للتلف.

هنا ونحن معنيون ـ بالعكس ـ بالضرورة (الباطنية) التي توجد في ذاتها ولذاتها، فإن الضرورة تجد في الحقيقة وبلا شك أن الهوى ـ الشر ـ قادر على معارضتها، ولكن في هذه الحالة نجد الهوى ينتمي إلى مجال خارجي يلحق ذاته (بالأنا) والتي هي حرة قادرة على أن تتخذ موقفها على قمة فرديتها المستقلة الخاصة.

مثل هذا الهوى لا يعود مرتبطاً بالضرورة التي تحدّثنا عنها، لا يعود إفساد الفحوى عينها للضرورة، كما هو الحال، طالما أننا نفهم بالضرورة مجرد النفع.

(١)

ضرورة وجهة النظر الدينية



إنّ الضرورة العامة للفحوى تطور بالتالي نفسها في هذا الاتجاه. إن الدين هو (١) متصور كنتيجة، ولكن (٢) كنتيجة هي في الوقت نفسه تلغي نفسها كنتيجة وأنه (٣) هو المحتوى نفسه الذي يعبر في ذاته ومن خلال ذاته ليطرح نفسه كنتيجة. وذلك هو الضرورة الموضوعية وليس مجرد السيرورة الذاتية. لسنا (نحن) الذين نطلق الضرورة في الحركة، بل بالعكس، إنه فعل المحتوى نفسه أو، يمكن القول إن الموضوع هو الذي ينتج نفسه. إن الاستنباط الذاتي والحركة العقلية يحدثان ـ على سبيل المثال ـ في الهندسة، فالمثلث لا يمر هو بذاته في السيرورة التي نتبعها نحن في الفعل العقلي للتوضيح.

وعلى أي حال فإن الدين كشئ روحي من الناحية الماهوية هو بحكم وجوده ذاته هو هذه السيرورة وهذا التحول. في حالة الأشياء الطبيعية، الشمس على سبيل المثال، تكون في حضور وجود مباشر في حالة استقرار، وفي الصورة الذهنية أو الفكرة التي نكونها عنها لا يوجد أي وعي بفعل التجاوز أو الانتقال. أما الوعي الديني فهو من الجهة الأخرى هو في ماهيته الخالصة الانتقال من التخلي عما هو مباشر، عما هو متناهٍ، إنه انتقال إلى ما هو عقلي أو ما هو محدد موضوعياً، تجميع لما هو فان في ماهيته الجوهرية المطلقة. إن الدين هو الوعي بما هو حق في ذاته ولذاته مقابل الحقيقة الحسية المتناهية، مقابل الإدراكات الحسّية وعلي هذا فإنه رفع، تأمل في، انتقال مما هو مباشر وحسّي وجزئي (ذلك أن المباشر هو ما هو أولاً، ومن ثمّ فهو ليس إعلاء) وهكذا فإنه التحرك جيئة وذهاباً إلى (آخر). وعلى أي حال فإن هذا لا يعني التوجه إلى ثالث وهكذا، ففي تلك الحالة سيكون (الآخر) ذاته مرة أخرى شيئاً متناهياً وليس (آخر). وبالتالي إنه تقدم إلى (ثان) ولكن هو نوع يجعل هذا التقدم، هذا الإنتاج (لثانٍ) يعني ويستوعب ذاته، وهذا (الثاني) هو بالأحرى (الأول) ذلك الذي هو حقاً لا يمكن التوسّط فيه وغير المطروح أو المستقل. إن وجهة نظر الدين تظهر نفسها في هذا الانتقال على أنها وجهة نظر الحقيقة

حيث الثروة الكلية للعالم الطبيعي والروحي محتواه. وكل حالة أخرى توجد فيها هذه الثروة للوجود يجب أن تبرهن على أن ذاتها ـ بالمقارنة ـ حالة خارجية، مدمرة للواقع الذي يتضمن نهاية الحقيقة، وفيها نغمة اللاحقيقة، حالة من الواقع يعود فحسب إلى أساسه ومصدره كوجهة نظر الدين. إذن بهذا المظهر واضح وضوحاً جلياً أن (الروح) لا تستطيع أن تتوقف عند أي من هذه المراحل، كما لا تستطيع أن تبقى هناك، وأن الدين وحده هو الحقيقة الحقة أو واقعية الوعي الذاتي.

وإلى المدى المتعلق ببرهان هذه الضرورة فإن الملاحظات التالية قد تكون كامنة:

عندما يكون علينا أن بالنسبة لأي شئ يكون ضرورياً فإنه يتضمن أننا ننطلق من شئ آخر، من (آخر). وما هو هنا (الآخر) للوجود الإلهي الحق هو الوجود اللاإلهي، العالم المتناهي، الوعي المتناهي. والآن، إذا كنا سنبدأ من هذا على أنه المباشر، المتناهي، اللاحقيقي، وفي الحقيقة على أنه موضوع معرفتنا، إنه يجري استيعابه مباشرة من جانبنا في وجوده الكيفي المحدد ـ إذا بدأنا من هذه الحالة مما هو (الأول)، فإننا نجد أنه يظهر نفسه، ونحن ننطلق، لا أن يكون ما هو يقدم نفسه مباشرة على أنه وجود، بل يُرى على أنه شئ يدمر ذاته، والذي يبدو أن الصيرورة تطرأ عليه، وأنه يتحرك إلى شئ آخر. ومن ثمّ فإنه ليس تأملنا (نحن) ودراستنا للموضوع، ليس حكمنا هو الذي يقول إن المتناهي الذي نبدأ به قائم على شئ حق. ليس (نحن) الذين يطرحون أساسه. بل بالعكس، إن حركة المتناهي ذاته تظهر أنه يفقد ذاته في شئ آخر، في شئ أعلى من ذاته. ونحن نتابع الموضوع وهو يعود من ذاته إلى ينبوع وجوده الحق. والآن بينما الموضوع الذي يشكل نقطة الإنطلاق يتلاشى في هذا، في (مصدره الحق) ويضحي بنفسه فإنّ هذا لا يعني أنه قد تبدد في هذه السيرورة. إن محتواه ـ بالعكس ـ يُطرح في طابعه المثالي. ولدينا مثال على هذا الاستيعاب وهذا الاصطناع المثالي في الوعي. إنني أربط نفسي بموضوع، ثم أتأمله كما هو. والموضوع الذي حدث أن ميّزته عن نفسي

يكون مستقلاً، إنني لم أصنعه، وهو لا ينتظرني لكي يوجد، وهو يظل رغم أنني أبتعد عنه. وكلانا - أنا والموضوع - لهذا شيئان مستقلان، لكن الوعي هو في الوقت نفسه علاقة هذين الشيئين المستقلين كل منهما بالآخر، وهي علاقة يظهران فيها على أنهما شئ واحد. إنني وأنا لدي معرفة بالموضوع فإن هذين الإثنين: (أنا) و(الآخر) يوجدان من أجلي في هذا الطابع المحدد البسيط الخاص بي. فإذا نحن التقطنا بحق ما يحدث هنا فلن تكون لدينا فحسب النتيجة السلبية أن الواحدية والاستقلالية للاثنين يجري التضحية بهما. والإفناء الوارد هنا ليس فحسب سلباً أجوف، بل سلب الاثنين اللذين منهما قد شرعْتُ. إن عدم الوجود هنا ليس إلا عدم وجود استقلال الاثنين - عدم الوجود الذي فيه يلغي كلا التحديدين، ومع هذا يجري الحفاظ عليهما ويكونان واردين على نحو مثالي.

فلو رغبنا الآن في أن نرى كيف في هذه الحالة يعود الكون الطبيعي والكون الروحي إلى حقيقتهما في وجهة النظر الدينية فإن التقدير التفصيلي لهذه العودة ستشكل الدائرة الكلية للعلوم الفلسفية. علينا أن نبدأ هنا (بالطبيعة)، إنها هي المباشرة، و(الروح) في هذه الحالة تجري معارضتها مع الطبيعة، وهما - طالما أنهما يواجهان بعضهما باعتبارهما مستقلين - متناهيان.

وعلى هذا يمكننا هنا أن نميز بين طريقتين لتناول الموضوع:

في المقام الأول قد ننظر في ماهية (الطبيعة) و(الروح) في ذاتهما، أو على نحو مثالي. وهذا سيظهر أنهما بالإمكانية متوحدان في (الفكرة العادية) الواحدة، وإن كليهما يعكسان فحسب الشئ الواحد والذي هو نفسه، أو يمكننا أن نقول إن لهما هما الاثنان، حداً واحداً في (الفكرة العادية). ولكن هذا لا يزال طريقة تجريدية للنظر إليهما، فهما محدودان بالنسبة لما عليه هذان الشيئان بالإمكانية ولا يتضمن أنهما مدركان وفق (الفكرة العادية) والواقع. والفروق التي تمت إلى (الفكرة العادية) على نحوٍ ماهويٍ سيجري تركها دون النظر فيها. وهذه (الفكرة العادية) المطلقة هي عنصر الضرورة،

هي ماهية كلا (الطبيعة) و(الروح)، وفيها ما يشكل اختلافهما، ما يشكل جوهما وتناهيهما، وهذا يُسْقَط من الحسبان. إن (ماهية) (الروح) و(الطبيعة) هي هى، وفي هذه الهوية هما ليسا شيئاً أكثر مما هما عليه في انفصالهما ووجودهما الكيفي. وعلى أي حال فإنّ فعلنا الخاص بالمعرفة الذي بهذه الطريقة من النظر إليهما يسلب الاثنين اختلافهما ويُطيح بتناهيهما. و(خارج) هذه العوالم المحددة يكونان محدودين، وحدّهما يختفي في (الفكرة العادية) التي هي وحدتهما. وهذا الاختفاء للحد هو الشكل المجرد الذي منه يحدث في فعلنا الخاص بالعرفان أو المعرفة. إننا (نحن) الذين نستبعد شكل تناهي الحد ونصل إلى حقيقته. وهذه الطريقة لتصور المسألة هي بالأحرى من النوع الذاتي وما يعرض نفسه على أنه حقيقة هذا التناهي هو (الفكرة العادية) الذاتية الوجود، الجوهر، حسب ما يقول به سبينوزا، المطلق كما تصوره شلنج.

إن كلا الأشياء الطبيعية والعالم الروحي يظهران على أنهما متناهيان حتى أن ما هو حق هو تلاشي محدودياتهما في (الجوهر المطلق) وإدراك حقيقة أن هذا الجوهر هو الهوية المطلقة للاثنين، (للذاتي) و(الموضوعي)، (للفكر)، و(الوجود). لكن (الجوهر) هو مجرد هذه الهوية. والشكل الخاص والكيف نقوم نحن بالإطاحة بهما ولا يظهران في (الجوهر) والذي هو لهذا هو ضرورة صلبة باردة لا حراك فيها، وفيها نجد المعرفة والذاتية لا يمكن أن يجدا الإشباع لأنهما لا يدركان فيهما حيويتهما وتمايزهما. هذه الظاهرة مشاهدة في كل الأفعال العادية للإخلاص أو التكريس. إننا نرتفع فوق التناهي، إننا ننساه ولكن مع هذا إنه لم تجر الإطاحة به حقاً ببساطة لأننا قد نسيناه.

والمنهج الثاني قائم في إدراك الضرورة التي بها يحدث الإبطال الذاتي للتناهي، وطرح (المطلق) على نحو موضوعي. لابد من إظهار (الطبيعة) و(الروح) أنهما - استناداً إلى فحواهما - يبطلان أو يلغيان (نفسيهما)، وتناهيهما يجب ألا يُنْزع منهما بمجرد المحو الذاتي لتحديدهما. هنا إذن لدينا حركة الفكر، الذي هو بالمثل حركة الشئ ذاته، أو الحقيقة الحقة، وهو

السيرورة عينها (للطبيعة) و(الروح) والتي منها ينطلق (الحق).

(١) لهذا علينا الآن أن ننظر في (الطبيعة) كما هي حقاً في ذاتها - على أنها (سيرورة) بها يكون الانتقال إلى (الروح) هو الحقيقة المطلقة حتى أن (الروح) تبرهن على أن ذاتها هي حقيقة (الطبيعة). إن الطابع الماهوي للطبيعة هو أن تضحّي بذاتها وتستهلك نفسها حتى أن (النفس) تبرز من هذا العرض - المحترق - وترتفع (الفكرة العادية) إلى عنصرها الحق، إلى أثيريتها. هذه التضحية (للطبيعة) هي (سيرورتها)، وهي تبدو في شكل أكثر تحديداً على أن تقدم من خلال سلسلة من المراحل المتدرجة فيها تمثل الفروق في شكل استبعاد متبادل. إن العلاقة هي شئ باطني محض. واللحظات التي من خلالها تسلك (الفكرة البسيطة) مسارها في النسيج أو في إزار (الطبيعة) هي سلسلة من الأشكال المستقلة. إن (الطبيعة) هي (الفكرة البسيطة) بالإمكانية، وبالإمكانية فحسب، والحالة الخاصة لوجودها هي أن تكون خارج ذاتها، في خارجية كاملة. وطبيعة تقدمها - إذا ما تحدثنا على نحو أكثر أساسية - هي هذا: إن (الفحوى) المتعلقة فيها تُكسر وتنفذ من خلال غطائها، وتستوعب القشرة الخارجية لخارجيتها وتضفي عليها الطابع المثالي، وبينما تستخلص غطاء الشفافية البللورية هي نفسها تنكشف للمشاهدة. إن (الفحوى) المسكونة باطنياً تصبح خارجية، أو بالعكس، إن (الطبيعة) تبرز ذاتها في ذاتها، وما هو خارجي يشكل هو نفسه حالة (الفحوى). وهكذا تصبح خارجية ما موضع النظر وتكون هي نفسها مثالية، وتكون قائمة في وحدة (الفحوى). هذه هي حقيقة (الطبيعة) ألا وهي (الوعي). وفي الوعي أكون واعياً به هو - بالاختصار - وجودي (أنا). في الطبيعة إن ما يوجد ليس معروفاً بشكل وا ع، إنه مجرد شئ يكون خارجياً، وإن (الروح) هي التي تعرف أولاً الخارجية وتطرحها على أساس هوية مع ذاتها. في الإحساس - الذي هو الذروة والنهاية (للطبيعة)، الذي هو وجود مستقل، وجود لذاته، كامن من ذي قبل، حتى أن الطابع المحدد الذي يملكه الشئ هو في الوقت نفسه مثالي، ويتم نقله إلى (الذات). إن صفات الحجر يطرد بعضها بعضاً بالتبادل، والفحوى أو التصور الذي نشكله منها ليس هو الحجر. ومن جهة أخرى نجد في الإحساس أن

الصفات الخارجية لا توجد على هذا النحو، بل هي تنعكس على ذاتها، وهنا تبدأ (النفس)، تبدأ الذاتية. والآن، فإن الهوية التي هي في هذا المثل هي الجاذبية وهي ليست إلا دافعاً ومسعى وراء شئ يجب أن يكون، قد ظهر إلى حّيز الوجود. في الجاذبية يوجد دائماً عنصر الطرد المتبادل وهو لا يزال باقياً، إن النقاط المختلفة تستبعد الواحدة الأخرى، وهذه النقطة الواحدة ـ ألا هي الإحساس ـ الوجود في النفس ـ لا تضطرد إلى الأمام في الوجود. لكن القوة الكلية وحياة (الطبيعة) يضغطان دائماً نحو الإحساس، نحو (الروح). وعلى أي حال بينما (الروح) في هذا التقدم تظهر كضرورة من خلال (الطبيعة) وتتوسط من خلال (الطبيعة) إلاّ أن هذا التوسط هو من النوع الذي يبطله في ذاته في التو. إن ما ينطلق من التوسط يُظهر نفسه على أنه أساسي وحقيقة ذلك الذي منه حدث الانطلاق. وبالنسبة للمعرفة الفلسفية فإن التقدم هو تيار يتوجه في اتجاهات متعارضة، فيفضي للأمام إلى ما هو (آخر) غير ذاته، ولكنه في الوقت نفسه يشتغل متراجعاً على نحو يجعل ذلك الذي يبدو أنه الأخير، على أنه تأسس على ما سبق، يظهر نفسه بالأحرى على أنه الأول ـ على أنه الأساس.

(٢) وبالنسبة (للروح) نفسها فحتى نبدأ نقول إنها مباشرة، إنها في سيرورة أن تتأتّى لذاتها وتكون لذاتها أو الوعي الذاتي عن طريق ذاتها. وفي هذه السيرورة من الجوهري أن نميّز بين جانبين تقدمّهما (الروح): الأول ماهية (الروح) في ذاتها ولذاتها، الثاني تناهيها. إن (الروح) ـ أولاً وقبل كل شئ ـ هي بدون علاقة، إنها مثالية، مستغلقة في (الفكرة العادية)، وهي في جانبها الثاني، في تناهيها، هي الوعي، ولما كان ما هو (آخر) غير نفسه يوجد لها، تقوم في موقف العلاقة. والطبيعة ليست إلا مظهرا، وعندما نفكر ونتأمل فإن الطبيعة من ساعتها تكون بالنسبة لنا (الفكرة العادية)، ولهذا فإن هذا

الذي هو تغير هيئته، أي (الروح)، هو شئ يوجد خارجه. إن الطبيعة الماهوية (للروح) تتـألف ـ بالعكس ـ في هذا: ألا وهو أن (الفكرة) تكمن في (الروح) نفسـهـا، وأن (المطلق) والذي هـو حـقـيـقي في ذاته ولذاته يوجـد (للروح). إن الطابع المباشر (للروح) لا يزال متناهياً، وهذا التناهي يتميز بحقيقة هي أنه في المقام الأول يتميز ما هو في ذاته ولذاته ـ أو هو من الناحية الماهوية ـ عما هو مطروح أمـام وعيه. لكن طبيعته الماهوية ولا تناهية قائمان في أن وعيه وفكرته (البسيطة العادية) متطابقان على نحو مطلق. إن عملية التكامل هذه (للروح) وهذا الطمس لفروق تلك العلاقة يمكن تصورها وفق جانب مزدوج من وجـودها الماهوي ووعـيـهـا العـقلي. في البـداية نجـد أن الاثنين مـتـمـايزان، وماهيتهما الجوهرية لا توجد للوعي، وهذا هو وجودها الماهوي لا يزال يكتسي (للروح) مظهرا من الآخرية أو الغربة، لكنَّ الاثنين يدخلان في علاقة تبادلية حتى أن تقدم الواحد هو في الوقت نفسه إضفاء الطابع التكاملي على الآخر

وأنا في كـتـابي (علم تجليـات الروح)[٤] تناولت (الروح) في وجـودها الظاهري كوعي. والضرورة التي تقدمها إلى أن تصل إلى النقطة المطلقة قد تمَّ عرضـها. وإن الأشكال التي تتخذها الروح، المراحل التي تنتجـهـا، جرى تناولها هنـاك كمـا تعرض نفسـهـا في وعـيـهـا. وعلي أي حـال إن مـا تعرفه (الروح) وماهية (الروح) على أنها (وعي) هذا شئ و(الطبيعة الضرورية) لما تعـرفه (الروح) والذي يوجـد من أجل (الروح) شئ آخـر. إن الشئ الأول أي واقعة أن عالمها يوجد (للروح) هو ـ كما تتضمن الكلمة ـ مجرد واقعة وجود، ومن ثم تبدو كشئ عرضي. والشئ الثاني أي الضرورة، أي الذي به قد ظهر

(٤) جـرت العـادة على ترجـمـة عنوان الكتـاب (ظاهريات العـقل) لكن لما كـانت الظاهرة تشـير إلى أنها كـانت كامنة قبل الظهـور فإنهـا تتـجلى ومن هنا يطرح هيجل علم التجلي. ولما كانت الكلمة الألمانية المعبرة عن العقل هي الكلمة نفسها المعبرة عن الروح وجاءت الترجمة الإنجليزية على أنها العقل إلا أنه ظهرت ترجمة إنجليزية جديدة على أنها الروح، ولما كان السياق الحالي يشير إلى الروح جاءت ترجمة عنوان الكتاب (علم تجليات الروح). (المترجم).

العالم (للروح) لا توجد (للروح) في هذه المرحلة من الوعي. وهكذا إلى المدى الذي يهم (الروح) فإنها تتخذ وضعها سراً، إنها لا توجد إلا للتأمل الفلسفي وتنتمي إلى تطور ذلك الذي تكون (الروح) بمقتضاه هي فحواه أو تصوره وفي هذا التطور يتم الوصول الآن إلى مرحلة تتوصل فيها (الروح) إلى الوعي المطلق، وبالنسبة لهذا توجد العقلانية لها كعالم، وبينما هي من جهة أخرى وعي تطور نفسها نحو وعي بالطبيعة الماهوية للعالم، فإنها هنا تصل إلى النقطة التي عندها نجد النمطيْن اللذين كانا في الأول مختلفين يتطابقان. إن الشكل الكامل للوعي يتم الوصول إليه عندما يصبح وعياً بالشئ الحقيقي، وإنّ الشئ، ما هو الجوهري، الجوهر يصل إلى كماله أو مرحلته الكاملة عندما يوجد لذاته، أي عندما يميز نفسه عن ذاته ويملك ذاته كشئ. إن الوعي يرغم نفسه على الوعي (بالجوهري)، وهذا الوعي الأخير الذي هو فحوى (الروح) يرغم نفسه على الوجود الظاهري وعلى علاقة يوجد فيها كوعي ذاتي أو وعي لذاته. هذه المرحلة النهائية حيث حركة كلا الجانبين تحدث تناغماً هو العالم الأخلاقي، هو (الدولة). هنا نجد أن فكرة الحرية التي تنطلق في طريقها في استقلال شأنها شأن الشمس توجد كشئ حاضر متحقق، كضرورة، وكعالم موجود عينياً. هنا نجد أن الوعي بالمثل يحرز حالته الكاملة، وكل إنسان يجد نفسه مزوّداً في عالم (الدولة) هذا بكل ما يحتاج إليه وما يملك حريته فيه. إن الوعي أو الوجود لذاته، والوجود الماهوي (للروح) يكون قد أحرز الهدف الذاتي نفسه.

(٣) ولكن هذا التجلّي (للحياة الإلهية) هو نفسه لا يزال في نطاق التناهي، وإلغاء هذا التناهي يشكل النقطة الدينية التي عندها يكون (الله) هو (الموضوع الحق بألف لام التعريف) للوعي باعتباره (قوة) مطلقة و(جوهراً) مطلقاً وفيه نجد أن الثروة الكلية للعالم الطبيعي كل الثروة الكلية للعالم الروحي قد درّت نتاجها. إن وجهة النظر الدينية باعتبارها تعرض تكشف الكون الطبيعي والروحي تظهر نفسها في هذه الحركة التقدمية على أنها حقيقية بشكل مطلق وعلى نحو أولي، ولا يوجد أي شئ كامن وراءها كافتراض دائم، بل تكون قد استوعبت كل شئ في ذاتها. إن مقتضيات

الضرورة تتضمن في الحقيقة أن هذه الثروة الكلية للعالم الطبيعي والروحي يجب أن تظهر نفسها في حقيقتها، أي في (الكلي) الذي يوجد في ذاته ولذاته غير أن هذا (الكلي) لماكان من الناحية الجوهرية يتحدد بالنسبة للجزئية وكشيئ عيني، (كفكرة عادية) هو من الناحية الماهوية طرد ذاتي، يطور الجزئية أو يتحدد من ذاته ويطرح ذاته للوعي. إن أشكال هذا التطور والتحدد الذاتي (للكلّي) هما اللحظتان الأساسيتان في المنطق، وهذا بالمثل يشكل شكل نطاق الوجود الكلي الذي سبق أن أشرنا إليه. إن تطور (الله) في (ذاته) هو بالتالي الضرورة المنطقية نفسها الخاصة (بالكون)، وهذه الأخيرة لا تكون إلاّ ذات طابع إلهي ضمنياً حيث أنها تكون في المرحلة نفسها لتطور هذا الشكل.

وحتى يمكننا أن نبدأ فإن هذا التطور ـ وهذا حق ـ مختلف في كل حالة بالنسبة للمادة، نظراً لأنه عندما يُشرح في عنصر من الكلية الخالصة لا يولد سوى أشكال (إلهية) ولحظات (إلهية)، بينما في نطاق (التناهي) من جهة أخرى يولّد أشكالاً متناهية ومجالات متناهية للوجود. وهكذا نجد أن هذه المادة وأشكالها هي مختلفة إلى حد بعيد بصرف النظر عن حقيقة أن شكل الضرورة هو نفسه زيادة على ذلك وعلى أي حال فإن هذين العنصرين ـ تطور (الله) في (نفسه) وتطور (الكون) ليسا مختلفين بشكل مطلق. إن (الفكرة الإلهية) تعني أنها (الذات المطلقة)، حقيقة (العوالم) الطبيعية والروحية، وليس مجرد (آخر) تجريدي. لهذا فإن القوام هو نفسه في كلا الحالين. إن العالم الإلهي العقلي، الحياة الإلهية في ذاتها، هي التي تطور نفسها، لكن مجالات حياتها هي نفسها مثل مجالات حياة العالم. وحياة العالم هذه التي هي الحياة الإلهية في حالة (الظاهر) أو الوجود الظاهري، في شكل تناهٍ يجري النظر إليه في تلك الحياة الخالدة في شكلها الخالد وحقيقتها الخالدة (٥). وهكذا

(٥) بطبيعة الحال إن العالم الطبيعي غير العالم الروحي، لكن لما كان العالم الطبيعي هو من خلق الله وهو شاهد على وجود الله فإنه يكتسب بشكل ما طابعاً روحياً. وهذا هو ما يحاول أن يطرحه هيجل رغم التواء عباراته وتعبيراته. (المترجم).

لَدَيْنا وعي متناهٍ، عالم متناهٍ، طبيعة تطرح نفسها في العالم الظاهري. وفي الحقيقة إن هذا هو ذلك الذي يشكل النقيض من جانب (الآخر) و(الفكرة العادية). إن (الآخر) بالنسبة (للفكرة العادية) البسيطة والذي لا يزال يوجد في جوهريته يظهر - أيضاً - في (الله)، ولكن هناك يحتفظ بصفة خلوده (هو)، ويظل قائماً في الحب وفي الحالة الإلهية. هذا (الآخر) الذي يظل في ظروف ماله من وجودٍ ماهوي مستقل، (وجود في ذاته ووجود لذاته) هو - على أي حال - حقيقة (الآخر) وهو يتبدى في شكل عالم متناهٍ، وكوعي متناه. إن العنصر أو المادة، الضرورة التي أخذنا بها، هي لهذا من الناحية الجوهرية نفس الشئ سواء طرحت نفسها في (الفكرة الإلهية) باعتبارها توجد على نحو مطلق، أو تبدو كثراء للعالم المتناهي لأن العالم المتناهي له وجوده الحق والمثالي فقط في ذلك العالم الخاص (بالفكرة العادية).

إن الضرورة التي ظهرت كامنة وراء وخارج نقطة الانطلاق الدينية عندما كانت نقطة الانطلاق الدينية هذه يجري اشتقاقها من المراحل السابقة للعالم الطبيعي والروحي فإننا نراها الآن على أنها كامنة في ذاتها، ومن ثم يجب طرحها على أنها شكلها الباطني وتطورها الداخلي. وفي العبور إلى هذا التطور فإننا نبدأ على هذا بشكل المظهر أو الوجود الظاهري، وفي المقام الأول سنتناول (الوعي) كما يبدو هنا في حالة علاقة، وهو يشكّل ويطوّر أشكال هذه العلاقة إلى أن تتطور الضرورة الباطنية ويبرز الكمال في الفحوى نفسها.

ثانياً

أشكال الوعي الديني



إن ما علينا أن ننظره أولاً في المجال الذي فيه يكون تجلّي (الروح) الدينية نفسها هو تنوع الشكل الذي يفترضه الموقف الديني. وهذه الأشكال - وهي من النوع السيكولوجي - تنتمي إلى نطاق الروح المتناهية. وما هو مشترك فيها جميعاً - إذا ما بدأنا القول - هو الوعي (بالله)، وهذا ليس وعياً فحسب، بل هو - ونحن نتحدث هنا بطريقة أكثر سلامة - يقين أيضاً. والشكل الأكثر تحديداً الذي يفترضه هذا اليقين هو الإيمان - اليقين، أي كما هو ماثل في الإيمان أو كما أن معرفة (الله) هي الشعور والوجود في الشعور. وهذا يرجع إلى الجانب الذاتي.

وفي المقام الثاني علينا أن ننظر في الجانب الموضوعي، حالة المحتوى أو الموضوع. إن الشكل الذي فيه - في المقام الأول - يوجد (الله) لنا، هو حالة الإدراك الحسي للفكرة، أو التفكير العادي، أخيراً شكل الفكر كفكر.

لهذا فإنَّ ما يتأتّى أولاً هو الوعي (بالله) (بصفة عامة) - حقيقة أنه (هو) هو (موضوع) لنا، بالاختصار أي أن لدينا أفكاراً عنه (هو). لكن هذا الوعي لا يعني فحسب أن لدينا موضوعاً وفكرة، بل لدينا أيضاً أن هذا المحتوى يوجد، وأنه ليس مجرد فكرة. هذا هو اليقين (بالله).

إن مصطلح الفكرة العادية أو حقيقة أن الشئ هو موضوع في الوعي يعني أن هذا المحتوى هو فيَّ، إنه (ملكي)، وقد تكون لدي أفكار عن أشياء هي خيالية ومتخيلة تماماً، وإن ما يشكل الفكرة هنا هو على نحو أنه ملكْي، ومِلْكي فقط، إنه يوجد فحسب كفكرة، وفي الوقت نفسه أكون واعياً بأن المحتو هنا ليس له وجود. ففي الأحلام أيضاً إنني أعيش كوعي، ولدي موضوعات في عقلي، لكن ليس لها أي وجود.

ولكننا نتصور الوعي (بالله) على أن المحتوى هو فكرتنا نحن، وفي الوقت نفسه إنه يوجد، أي أن المحتوى ليس فحسب مجرد مِلْكي أنا، ليس مجرد أنه قائم في الذات، في نفسي، في فكرتي وفي معرفتي، بل له وجود مطلق خاص

به، ويوجد في ذاته ويوجد لذاته. وهذا وارد على نحو ماهوي في المحتوى ذاته في هذه الحالة. إن (الله) هو هذه (الكلية) التي لها وجود مطلق خاص بها ولا توجد فحسب لأجلي، إنها رحي أنه، مستقلة عنِّي أنا.

وهكذا توجد نقطتان مترابطتان معاً هنا. هذا المحتوى هو في التو مستقل وفي الوقت نفسه لا ينفصل عني، أي أنه خاص بي، ومع هذا إنه على هذا النحو وليس خاصاً بي.

إن اليقين هو هذه العلاقة المباشرة بين المحتوى ونفسي. فإذا أردت أن أعبّر عن مثل هذا اليقين بطريقة قسْريّة فإنني أقول: «إنني متيقِّنٌ من هذا يقيني بوجودي الخاص». وهما (اليقين بهذا «الوجود» الخالد واليقين بنفسي) يقين واحد، وإنني لأطيح (بوجودي) أنا، ولن يكون لدي أي معرفة بنفسي إذا كان عليَّ أن أطيح بذلك (الوجود) وهذه الوحدة المتضمنة هكذا في اليقين هي عدم الانفصالية عني لهذا المحتوى والذي لا يزال مختلفاً عني وعن نفسي، إنه عدم انفصالية شيئين ومع ذلك فهما متمايزان الواحد عن الآخر.

من الممكن أن نتوقف هنا، بل لقد قيل إننا مضطرون إلى التوقف عن هذا اليقين. وعلى أي حال يطرأ تمايز من نفسه على عقول الناس هنا، وهو تمايز يتم في ارتباط بكل شئ. ويقال إن الشئ قد يكون (يقينياً). لكن الأمر أمر آخر ما إذا كان (حقيقياً). إن الحقيقة هنا هي في تقابل مع اليقين، من حقيقة أن الشئ يكون يقينياً، فإنه لا يترتب على هذا بالضرورة أنه حقيقي.

إن الشكل المباشر لهذا اليقين هو يقين الإيمان. إن الإيمان في الحقيقة يتضمن مباشرة نقيضاً، وهذا النقيض غير محدد بشكل أو بآخر. ومن المعتاد طرح الإيمان في مقابل المعرفة. والآن، إذا كان اليقين معارضاً كلية للمعرفة فإننا نحصل على نقيض أجوف. إن ما أؤمن به فإنني أعرفه أيضاً، إنه مُحْتَوىً في وعي. والإيمان شكل من المعرفة، ولكن يجري فهم المعرفة على أنها عادة معرفة توسطية أو معرفة من خلال وسيط، معرفة تتضمن استيعاباً واضحاً.

وحتى يمكن طرح الأمر على نحو أكثر تحديداً فإننا نقول إنّ اليقين يسمى إيمانا من جهة أنه ليس يقيناً مباشراً حسّياً، ومن جهة أخرى أيضاً طالما أن هذه المعرفة ليست معرفة الضرورة أو الطبيعة الضرورية كمحتوى ما. إن ما أراه مباشرة أمامي هو ما الذي أعرفه، إنني لا أعتقد بأن هناك سماء فوقي، إنني أراها ومن جهة أخرى، إذا كانت لديّ بصيرة عقلية بضرورة شئ ما فإنني في هذه الحالة أيضاً لا أقول «أنا أعتقد»، على سبيل المثال لا أقول أنا أعتقد في نظرية فيثاغورس. وفي هذه الحالة يُفْتَرض أن الشخص لا يتقبل فحسب بداهة الشئ بالتسليم الأعمى، بل إنه قد أمعن بالرؤية في حقيقته لنفسه.

وفي العصور الحديثة جرى تناول الإيمان على أنه يعني اليقين الذي يقوم مناقضاً للإدراك الحسّي للطبيعة الضرورية للشئ. وهذا - بصفة خاصة - هو المعنى اللصيق بالإيمان. وهكذا يقول اليعقوبي إننا نؤمن فحسب أن لنا جسماً، ونحن لا نعرفه. هنا المعرفة لها معنى أكثر دقة من معرفة الضرورة عندما أقول: «أنا أرى هذا» فإن اليعقوبي يقول: إن «هذا» ليس إلا إيماناً، لأنني أدرك، لأنني أشعر، ومثل هذه المعرفة الحسية هي تماماً مباشرة بدون توسّط، إنها ليست مبدأ جرى التدليل عليه عقلياً. إن الإيمان هنا له في الواقع معنى اليقين المباشر.

وهكذا فإن تعبير (الإيمان) هو مبدئياً إنما يُسْتَخْدَمَ للتعبير عن يقين بأن (الله) موجود، طالما أنه ليس لدينا أي إدراك حسي بضرورة ما يشكّل (الله) وطالما أن ضرورة المحتوى، وجوده الذي جرت البرهنة عليه، يسمى (الموضوعي) أو المعرفة الموضوعية، أو العرفان يكون الإيمان شيئاً ذاتياً. إننا نؤمن (بالله) طالما ليس لدينا إدراك حسي بضرورة هذا المحتوى الذي يتضمن أنه (هو) هو الماهية التي عليها (هو).

ومن المعتاد القول إننا يجب أن نؤمن (بالله) لأنه ليس لدينا أي إدراك مباشر أو حسّي به (هو). ومن الحق أننا نتحدث عن أسس أو دواع للإيمان، لكن اللغة من هذا النوع غير دقيقة وغير ملائمة، لأنه لو كان هناك أسس، وفي

الحقيقة أسس سديدة موضوعية إذن فإن وجود الشيء يكون قد جرت البرهنة عليه لي. وعلى أي حال فإن الأسس نفسها قد تكون نوعاً ذاتياً، وفي هذه الحالة أدع معرفتي تنطلق على أنها معرفة تمت البرهنة عليها. وطالما أن هذه الأسس ذاتية فإنني أتحدث عن الإيمان.

إن الشكل الأول، الأبسط، ومع هذا الأكثر تجريداً لهذا المنهج الذاتي للبرهان يكون على النحو التالي: إنه في وجود (الأنا)، إنه في وجود الموضوع أيضاً يكون مُحْتَوىً فيه. هذا البرهان وهذه الطريقة من ظهور الموضوع يجري طرحهما على أنهما الشكل الأول والمباشر في الشعور.

(١)

شكل الشعور



بالنسبة لهذا فإننا نجد - إذا ما شرعنا في بحث الأمر - أن النتائج التالية تتبدى رائعة:

(أ) إن لدينا معرفة (بالله)، وفي الحقيقة لدينا معرفة مباشرة. ليس علينا أن نبحث لنستوعب (الله)، كما يقال، ليس علينا أن نتجادل بشأن (الله) لأن المعرفة العقلية بدت أنها بلا أي فائدة هنا.

(ب) علينا أن نطلب مدداً لهذه المعرفة. إن لدينا هذه المعرفة في أنفسنا فحسب، ومن ثم فهي معرفة ذاتية وحسب، ومن ثم مطلوب أساس. ويجري التساؤل: أين المكان الذي فيه يوجد (الموجود) الإلهي؟ ورداً على هذا التساؤل يقال «(الله) في الشعور» وهكذا ينال الشعور وضع أساسٍ أو أساسات عليا يُطْرَح فيها (وجود الله).

هذه القضايا صحيحة تماماً، ولا يجب إنكارها، لكنها تافهة لدرجة أنها غير جديرة بأن نتحدث عنها هنا. فإذا كان علْم الدين قاصراً على هذه العبارات فإنه لن يكون جديراً بأن يكون هناك لاهوت أصلاً ولا يكون من الممكن فهمه.

١ - إن لدينا معرفة مباشرة بواقعة أن (الله) موجود. والقضية - أولاً - لها معنى بسيط وصريح تماماً، وعلى أي حال فإنها بعد ذلك تكتسب معنى لا يكون صريحاً أو بدون إيحاء بتحامل ألا وهو أن ما يُسَمّى هذه المعرفة المباشرة هو المعرفة الوحيدة (بالله)، أو اللاهوت الحديث وهو يأخذ بهذا الوضع معارض تماماً لدين الوحي وهو مثل المعرفة العقلية بالنسبة لهذا أيضاً يفكر في هذه القضية.

إن عنصر الحقيقة في هذا يجب تناوله بدقة أكبر. إننا نعرف أن (الله) موجود، وهذا نعرفه مباشرة. فما معنى (نعرف)؟ إنه مختلف عن العرفان أو الاستيعاب الفلسفي. إن لدينا تعبير «يقيني» ونحن معتادون أن نضع اليقين مقابل الحقيقة. إنّ مصطلح (نعرف) يعبر عن الحالة الذاتية التي فيها يوجد الشئ بالنسبة لي في وعيي حتى أن له طابع شئ موجود.

لهذا فإن المعرفة تعني هذا: إن الموضوع، (الآخر) يكون أو يوجد، وإن وجوده مرتبط بوجودي. وأنا يمكنني أيضاً أن أعرف (كنهه) إما بالإدراك الحسي المباشر أو نتيجة التأمل، ولكن عندما أقول «إنني أعرفه» فإنني لا أعرف إلا وجوده، أو وجوده المجرد.

هذا الوجود ليس وجوداً أجوف ـ وهذا حقيقي، إن لدي معرفة أيضاً بخصائص أكثر تحديداً، خصائص الموضوع، ولكن بالنسبة لهذا أيضاً لا أعرف إلا أنها (موجودة). والمعرفة تستخدم أيضاً بمعنى أن تكون لدينا فكرة، لكنها تتضمن دائماً أن المحتوى كائن أو موجود. مثل هذه المعرفة تتضمن ـ هكذا ـ وجهة نظر تجريدية وعلاقة مباشرة، بينما يوحي تعبير (الحقيقة) بوجود فصل بين اليقين والموضوعية والتوسط بين الإثنين. ومن جهة أخرى نحن نتحدث عن (العرفان) أو المعرفة الفلسفية عندما تكون لدينا معرفة (بكُلٍّ من الكليات)، وفي الوقت نفسه نستوعب في طابعه المحدد الخاص و(ككل مترابط في ذاته.

إننا نستوعب أو نعرف (الطبيعة)، (الروح) وليس المنزل الجزئي أو الفرد المفرد. إن (الطبيعة)، (الروح) هما كليتان، والمنزل الجزئي والفرد المفرد هما جزئيتان، ونحن نستوعب أو نعرف المحتوى الغني لهذه الكليات في علاقتها الضرورية بعضها بالبعض.

فإذا تناولنا المسألة على نحو أدق فإن هذه المعرفة هي الوعي، ولكنه الوعي التجريدي الخالص، أي النشاط التجريدي (للأنا)، بينما الوعي الحق يحتوي على تحديدات أكثر امتلاء للمحتوى ويميز هذه الأمور من نفسه كشيء. هذه المعرفة لهذا تعني فحسب أن هذا المحتوى على هذا النحو (يكون) أو يوجد ومن ثم فإنها هي العلاقة التجريدية (للأنا) بالموضوع، مهما يكن المحتوى، أو لنطرح المسألة بشكل آخر نجد أن المعرفة المباشرة ليست سوى التفكير. إذا ما جرى تناوله بالمعنى المجرد تماماً. وعلى أي حال إن التفكير أيضاً يعني النشاط الذاتي (للأنا) ومن ثم إذا جرى تناوله بصفة عامة فهو المعرفة المباشرة.

فإذا تكلمنا على نحو أدق فإننا نقول إن التفكير هو ذلك الذي فيه يكون

موضوعه له أيضاً طابع شئ مجرد، فاعلية (الكلّي). هذا التفكير محتوى في كل شئ مهما تكن العلاقة العينية في أي حالة جزئية، لكن لا يسمى التفكير إلا طالما أن المحتوى له طابع شئ تجريدي طابع كلي من الكليات.

إن المعرفة هنا بالتالي ليست المعرفة المباشرة لشئ مجسّد، بل معرفة (الله)، إن (الله) هو (الموضوع) الكلي المطلق، إنه (هو) ليس أي نوع مما له طابع الجزئية، إنه (هو) (الذاتية) الأكثر كلية. والمعرفة المباشرة (بالله) هي المعرفة المباشرة بموضوع كلي كلّية مطلقة، حتى أن المنتج ليس إلا مباشراً. إن المعرفة المباشرة (بالله) ـ لهذا ـ تفكير في (الله) لأن (التفكير) هو الفاعلية التي يكون عليها (الكلي).

إن (الله) هنا ليس له أي محتوى آخر، ليس له معنى أبعد، إنه (هو) ليس مجرد شئ ينتمي إلى مجال الإحساس، إنه (هو) (كلّي) لا نعرف عنه إلا أنه لا يندرج داخل مجال الإدراك الحسي المباشر. وفي الحقيقة إن الفكر كحركة للتوسط إنما يحرز أولاً حالته الكاملة، لأنه يبدأ مما هو «آخر غير ذاته» ويضفي عليه طابع الديمومة، وفي هذه الحركة كغيره إلى ما هو (كلّي). ولكن التفكير هنا ليس له سوى مجرد (الكلي) لموضوعه، على أنه الكلي غير المحدد أو الكلي الذي لا يقبل التحدد، أي له كيف، محتوى، يكون هو نفسه الذي فيه في الحقيقة في اتصال مباشر أو مجرد مع نفسه. إن النور هو الذي ينير، لكن ليس له محتوى آخر غير مجرد النور. مثل هذه المباشرية هي كما هي واردة عندما نسأل: ماذا يشعر به الشعور؟ ماذا يدرك الإدراك؟ وإنني أجيب بمجرد إن الشعور له شعور، والإدراك إنما يدرك. وفي ضوء هذا اللغو فإن العلاقة هي علاقة مباشرة. وهكذا نجد أن معرفة (الله) لا تعني أكثر من هذا: أنا أفكر في (الله). ولكن الآن يجب إضافة أكثر أن هذا المحتوى للتفكير، هذا النتاج، (كائن)، إنه كيان موجود. إن (الله) ليس فقط فكراً بالنسبة لنا، بل (هو) موجود، إنه (هو) ليس مجرد تحديد ما هو (كلّي). ونحن يجب أن نشرع لنؤكد ـ من خلال بحث (الفحوى) نفسها ـ إلى أي حد يتلقى (الكلي) التحديد أو صفة (الوجود العام) أو الوجود العيني.

علينا أن نستدير إلى المنطق من أجل تحديد معنى (الوجود العام). إن (الوجود العام) هو (كلّية) مأخوذة بمعناها الأجوف والأكثر تجريداً، إن

(الوجود العام) هو علاقة خالصة مع ذاته، دون مزيد من رد فعل في اتجاه خارجي أو داخلي. إن (الوجود العام) هو (الكلية) على أنها (كلية) تجريدية. و(الكلي) في هوية ماهوية مع ذاته، و(الوجود العام) هو هذا أيضاً، إنه بسيط. وفي الحق إن تحديد (الكلي) مباشرة يتضمن العلاقة بالجزئيات، وهذه الجزئية يمكن تصورها على خارج (الكلي) أو على نحو حقيقي أكبر داخل هذا (الكلي)، لأن (الكلي) هو أيضاً هذه العلاقة مع ذاته، إنه هذا النفاذ (للجزئي). وعلى أي حال فإن (الوجود العام) ينبذ كل علاقة، يتبدد كل تحدد يكون عينياً، إنه بدون مزيد من التأمل، بدون علاقة لما هو آخر غير ذاته. وبهذه الطريقة يكون (الوجود العام) محتوى في (الكلّي)، وعندما أقول «إن (الكلي) يوجد» فإنني لا أعبّر إلا فقط عن علاقته الجافة الخالصة التجريدية بذاته، عن هذه المباشرة الجرداء التي يوجد بها (الوجود العام). و(الكلّي) ليس (مباشراً) بهذا المعنى، إنه أيضاً يجب أن يكون (جزئياً)، (الكلي) يجب أن يتأتّى في (الجزئى) ذاته: وهذا الإتيان لذاته في الجزئى لا يمثل ما هو مجرد ومباشر. بل بالعكس نجد أننا بمصطلح (الوجود العام) نعبّر عن (المباشر) التجريدي، عن هذه العلاقة الجرداء مع النفس. وهكذا عندما أقول: «إن هذا الموضوع يوجد» فإنني أعبر عن أقصى تطرّف للتجريد الخالص، إنه أكبر تحديد ممكن أجوف وأشدها عقماً.

وأنْ نعرف يعني أن نفكر وهذا هو (الكلي) وفي ذاته خاصة (الكلي) التجريدي، مباشرّية الوجود: وهذا هو معنى المعرفة المباشرة.

وهكذا نحن في نطاق المنطق التجريدي، ويحدث الأمر دائماً هكذا عندما نعتقد أننا على أرض حافلة بالعبث، أرض الوعي المباشر. ولكن هذا الوعي المباشر موجود في أكبر تربة ممكنة فقيرة للأفكار، والأفكار المحتواه في تلك التربة هي من أشد الأنواع تجرّداً وخواء. إن البرهان على أضخم جهل هو الاعتقاد بأن المعرفة المباشرة هي خارج نطاق التفكير. إننا نحارب مثل هذه التمايزات، وعندما ننظر فيها بإمعان أشد فإنّها بكل بساطة تتلاشى. وحتى استناداً لأفقر تعريف (للمعرفة المباشرة) ألا وهو ذلك الذي أشرنا إليه في السابق، فإن الدين ينتمي إلى نطاق التفكير.

وعلى هذا نواصل لنبحث بدقة أكبر أين فيه يكون ما أعرفه في المدى

المباشر مختلفاً عن الأشياء الأخرى التي أعرفها. إنني لا أعرف شيئاً بعْدُ سوى أن (الكلّي) موجود، وما هو متعلق (بالله) سوف نناقشه فيما بعد تباعاً. إن نقطة الإنطلاق للوعي المباشر لا تعطي سوى شكل (الوجود العام) المشار إليه. إن كون الإنسان لا يستطيع أن يعرف ماهية (الله) هي نقطة انطلاق التنوير، وهذا يتطابق مع ذلك الخاص بالمعرفة المباشرة (لله). ولكنَّ (الله) هو (موضوع) وعيي، وأنا أميزه (هو) عن نفسي، إنّه (هو) كيان مختلف عني، وأنا مختلف عنه (هو). فإذا نحن قارنا الموضوعات الأخرى بما نعرف عنها نجد أننا نعرف عنها هذا أيضاً: بأنها (موجودة)، وهي شئ آخر غير أنفسنا، وهي توجد لذاتها، وأكثر من هذا هي إما أنها كلية أو ليست كذلك، هي شئ كلي وفي الوقت نفسه هي شئ جزئي، ولها نوع ما من المحتوى المحدد. إن هذا الجدار موجود، إنه شئ. والشئ هو (كلية من الكليات)، وهكذا إنني أعرف المزيد أيضاً عن (الله)، إننا نعرف المزيد عن الأشياء الأخرى، ولكن إذا ما تجردنا من كل خصائصها المحددة، لا نجد سوى أن نقول - على نحو ما قلناه في التو عن الجدار - «إنها موجودة»، ومن ثم نعرف تماماً الكثير عنها كما نفعل بالنسبة (لله) ومن ثم يُسمَّى الله كُنْهاً [٦] مجرداً. لكن هذا (الْكُنْه) هو أشد أشكال الوجود العيني خواء بالمقارنة (بالكيانات) الأخرى التي تظهر نفسها أن لها وجوداً عينياً أكثر امتلاء بكثير.

لقد قلنا إن (الله) هو المعرفة المباشرة، ونحن أيضاً كذلك، هذه المباشرية (للوجود العام) تنتمي إلى (الأنا) أيضاً. إن كل الأشياء العينية التجريبية الأخرى كائنة أو توجد أيضاً، وهي متطابقة مع نفسها، وهذا هو - من الناحية التجريدية - (وجودها العام) (كوجود عام). هذا (الوجود العام) يوجد مشتركاً معي، لكن موضوع معرفتي يتشكل على نحو يجعلني قادراً أيضاً على أن أستمدّ (وجوده العام) منه، إنني أعرضه أمام ذاتي، إنني أؤمن به، لكن ما أؤمن به هو (وجود عام) في وعيي فقط. وبالتالي فإن الكلية وهذا الكيف للمباشرية يتباعدان ويجب بالضرورة أن يفعلا هكذا. وهذا التأمل يجب أن يحدث بالضرورة لواحد - لأننا إثنان - ويجب أن ينفصل، وإلا سنكون واحداً،

---

(٦) استخدم هيجل كلمة شئ باللاتينية ولكن المقصود عنده هو الكيان، الكنه، نظراً لأن الله ليس شيئاً فهو ليس له كفوا أحد. (المترجم).

أي لابد من خاصية تخص الواحد الذي لا يمت إلى الآخر. مثل هذه الخاصية هي (الوجود العام)، «إنني أكون»، و(الآخر)، الموضوع، هو لهذا ليس موجوداً. إنني أتخذ (الوجود العام) لنفسي، لجانبي، وأنا لا أشك في وجودي الخاص، وعلى هذا فإنه يسقط في حالة الآخر. لما كان (الوجود العام) هنا ليس إلاّ (الوجود العام) للموضوع على نحو أن الموضوع ليس إلا (الموجود العام) المحدود المحدد هذا، وهناك مطلب له هو (الوجود العام) الماهوي، (الوجود العام) في ذاته ولذاته، وهو لا يتلقى هذا إلاّ في الوعي. كل ما هنالك إنه معروف (كوجود عام) معروف وليس أنَّ له (وجوداً عاماً) في ذاته ولذاته. كل ما هنالك أن (الأنا) توجد وليس الشئ. إنني في الحقيقة قد أشك في كل شئ، لكن وجودي الخاص لا يمكن أن أشك فيه، ذلك أنا (أناي) هي التي تشك، إن (أناي) هي الشك نفسه فإذا أصبح الشك موضوع الشك، فإن الشكّاك يشك في الشك نفسه ومن ثم يتبخر الشك. إن (أناي) هي العلاقة المباشرة مع النفس، و(الوجود العام) هو في (أناي) ومن ثم فإنّ المباشرة تجد لها مكاناً محدداً ضد (الكلية) ويجري النظر إليها على أنها تمت لجانبي، في (أناي)، (الوجود العام) هو بكل بساطة نفسي، إنني أستطيع أن أتجرّد من كل شئ لكنني لا أستطيع أن أتجرّد من التفكير، لأن التجريد هو نفسه تفكير، إنه فاعلية (الكل) بكل بساطة بالمرجعية إلى النفس «إنني أستطيع في الحقيقة أن أدمّر نفسي. لكن هذه هي حرية التجرد من وجودي». «إنني أوجد» - في (الأنا) نجد أن (الوجود) متضمن من ذي قبل.

والآن، في فعل عرض (الموضوع) - (الله) - على أنه (هو) الذي هو (الوجود العام)، قد أخذنا (الوجود العام) لأنفسنا، إن (الأنا) تجمّع (الوجود العام) لذاتها، إن (الوجود العام) قد تساقط من الشئ بغضّ النظر الحديث عنه على أنه ممتلك (للوجود العام) فإنّ داعياً أو أساساً يجب طرحه لهذا. يجب تبيان أن (الله) هو في (وجودي العام)، ومن ثم - لما كنّا الآن في نطاق التجربة والملاحظة - فإنّ المطلب يتبدى كما لو كان مطلوباً منّا أن نشير إلى الحالة أو الطرف الذي فيه يكون (الله) فيَّ، وفيه لا نكون اثنين، شئ ملحوظ حيث أن (الله) هو في هذا (الوجود العام) الذي يظل بالنسبة لي بفضل واقعة أنني موجود، هناك اقتضاء لموضوع يكون (الكل) فيَّ باعتباره مملوكاً (للوجود العام) وليس منفصلاً عنّي.

الموضع هو الشعور



(ب) إن الشعور الديني يجري عنه حديث عام على أنه ذلك العنصر الذي فيه يُعْطى الإيمان (بالله) لنا، وعلى أنه ذلك النطاق الحميمي الذي يكون فيه لنا على نحو مطلق يقين بأن (الله) موجود. وعن اليقين سبق لنا من قبل أن تحدثنا عنه. هذا اليقين يعني أن هناك نوعين مختلفين (للوجود العام) مطروحان في التأمل على أنهما (وجود عام واحد). إن (الوجود العام) هو علاقة مجردة بذاتها، وعلى أي حال يوجد شيئان في حوزة (الوجود العام) لكنهما ليسا إلا (وجوداً عاماً) واحداً، وهذا (الوجود العام) غير المنقسم هو (وجودي أنا العام)، هذا يقين. وهذه اليقينية مع محتوى في شكل أكثر عينية هو الشعور، وهذا الشعور يتبدى على أنه أساس الإيمان وأساس معرفة (الله)، وما في شعورنا هو ذلك ما نسميه المعرفة وعلى هذا فإن (الله) موجود. وبهذه الطريقة يعد الشعور على أنه ذلك الذي هو قاعدة أو أساس العمل. وشكل المعرفة هو ما يوجد أولاً، ثم تأتي التمايزات، ومعها تلج الفروق بين الاثنين والتأمل في أن (الوجود العام) هو (وجودي أنا العام)، وأنّه ينتمي إليّ. وعلى هذا هنا توجد الحاجة إلى أن الموضوع أيضاً يجب أن يكون في هذا (الوجود العام) الذي أفترض أنه خاص بي، وهذا هو (الشعور). وبهذه الطريقة نشير إلى الشعور أو نناشده.

«إنني أشعر بشئ صلب»، عندما أتحدث على هذا النحو فإن (الأنا) هي (الواحد) و(الآخر) هو ذلك «الشئ»، هناك اثنان. وإن التعبير عن الوعي ـ ما هو مشترك للاثنين ـ هو الصلابة. هناك صلابة في شعوري، والشئ أيضاً صلب. وهذه المشتركية موجودة في شعوري، إنّ الموضوع يمسّني، وأنا ممتلئ بكيفيته الخاصة. وعندما أقول «أنا» و«الموضوع» لا يزال الاثنان يوجدان مستقلين، وفي الشعور وحده يتبدد (الوجود العام) المزدوج. وإن الطابع الخاص للموضوع يصبح طابعي، في الحقيقة لأنه طابعي فإنه في التأمل الأول بالرجوع إلى الموضوع يتبدّد تماماً، وطالما أن الآخر يظل مستقلاً فإنه لا يتأتى استشعاره، أولا يجري تذوقه. وعلى أي حال لما كنت أحصل على طابع محدد في الشعور، فإنني أتخذ موقفاً مباشراً فيه. في الشعور أنا هذه (الأنا) التجريبية المفردة، والطابع المحدد لشعوري ينتمي لهذا الوعي الذاتي التجريبي الخاص.

إذن نجد هكذا تمايزاً محتوى ضمنياً في الشعور. من جهة أكون (أنا)، (الكلي)، (الذات)، وهذه التدفقية الشفافة الخالصة، هذا التأمل المباشر في نفسي يضطرب من جرّاء (الآخر)، إنني أحافظ على نفسي كلية مع نفسي، إنني أحتفظ على نحو كامل بوجودي المتمركز الذات. والصفة العرضية تصبح - إذا جاز لنا القول - دفاقة في كُلِّيتي، وذلك الذي هو بالنسبة (آخر) أجعله خاصاً بي. وعندما تنبثّ صفة أخرى فيما لا حياة فيه فإنّ هذا الشئ الجزئي يكون قد أحرز كيفاً آخر أيضاً. ولكن (أنا) كشعور، أحتفظ بنفسي في ذلك (الآخر) الذي ينفذ فيَّ ويواصل أن يكون (أنا) في التحددية. إن التمايز في الشعور هو في المقام الأول تمايز باطني في (الأنا) ذاتها، إنه التمايز بيِّنٌ في تدفقي الخالص وأنا في طابعي المحدد. لكن هذا التمايز الباطني - استناداً إلى حقيقة أن التأمل يدخل فيه - هو الواحد الذي لا يقل طرحه على هذا النحو. إنني أفصل نفسي عن طابعي الخاص للمحدودية وأطرحه (كآخر)، ضدي، وتأتي الذاتية لتوجد وفق مقتضاها فحسب في علاقة مع الموضوعية.

من المعتاد أن نقول إن الشعور هو شئ ذاتي خالص، ولكن بالإشارة إلى موضوع الإدراك أو أنني أشكل فكرة أنني أصبح في البداية ذاتياً بأن بعض (الآخر) ضدي. وبالتالي سيبدو أن الشعور لا يمكن أن يتحدد على أنه شئ ذاتي نظراً لأن التمايز بين الذاتي والموضوعي فيه لم يظهر بعد. وعلى أي حال فإن هذه القسمة ألا وهي أنني كذات أوجد بالإشارة إلى الموضوعية هو في الواقع علاقة وهوية وهو يتميز في الوقت نفسه عن هذا التمايز، وهنا فحسب تبدأ (الكلية). فبينما أقوم في علاقة بآخر وفي الإدراك الحسي أو في تكوين الأفكار أميز الموضوع عن نفسي، إنني المرجعية المتبادلة لهذين الاثنين: نفسي والآخر، وأنا أقوم بتمايز فيه تطرح هوية ما ووجهة نظري بالنسبة للموضوع هي الالتقاط للخلاف أو إقامة جسر عليه. وفي الشعور كشعور نجد الأمر بالعكس، فالأنا توجد في هذه الوحدة البسيطة المباشرة، في حالة تكون فيها قد امتلأت كلية بالطابع المحدد ولا تتجاوز هذا الطابع. وهكذا فإنني كشعور شئ خاص أو فردي كليَّةً، إنني مُسْتَغْرق بالكلية في التحددية، وأنا بالمعنى الدقيق للكلمة ذاتي فحسب، بدون موضوعية وبدون كلية.

والآن، إذا كان الشعور سيكون وجهة النظر الدينية الماهوية فإن وجهة

النظر هذه متوحدة ومتطابقة مع نفسي التجريبية. إن التحددية التي تطرح الفكر الخالد عن (الكلّي) وأنا كذاتية تجريبية بالكلية هما فيً متجمّعان ومستوعبان في الشعور. إنني التوفيق المباشر وحل النزا ع بين الاثنين. ولكن لأنني بالضبط أجد ـ هكذا نفسي مُحَدَّداً من جهة كذات تجريبية فردية ومن جهة أخرى أنبعث في نطاق مختلف بالكلية، وتكون لدي تجربة التوجه جيئة وذهاباً من الواحد إلى الآخر، ويكون لدي شعور بعلاقة الاثنين، وأجد بالفعل أن نفسي قد تحددت ضد نفسي أو تمايزت عن نفسي. أي في هذا الشعور الخالص عينه الخاص بي فإنني مدفوع بمحتواه إلى تناقض أو تضاد ـ بكلمات أخرى فإنني مدفوع إلى التأمل وتمايز الذات عن الموضوع.

هذا التحول إلى التأمل ليس فريداً بالنسبة للشعور الديني وحده، بل هو بالنسبة للشعور الإنساني بصفة عامة. ولأن الإنسان (روح)، وعي، فكرة، لا يوجد شعور لا يحتوي في ذاته هذا التحول إلى التأمل. وعلى أي حال في كل شعور آخر فإن الضرورة الباطنية وطبيعة السيرورة وحدهما هما اللذان يدفعان إلى التأمل، أي الضرورة التي بها تميّز الأنا نفسها عن حالتها المحددة. إن الشعور الديني ـ بالعكس ـ لا يحتوي في محتواه، في تحدديته الخالصة، فحسب على الضرورة بل يحتوي أيضاً حقيقة التعارض نفسه، وبالتالي يحتوي التأمل. وذلك أن الجوهر أو محتوى العلاقة الدينية هو مجرد فكرة (الكلي) التي هي ذاتها في الحقيقة تأمل، ومن ثم فهو اللحظة الأخرى من وعيي التجريبي هو علاقة الاثنين. لهذا فإنني في الشعور الديني أنا مغترب عن نفسي، لأن (الكلي)، (التفكير) الذي له وجود مطلق هو نفي لوجودي التجريبي الجزئي، والذي يبدو بالنسبة له كإلغاء له حقيقته في (الكلي) وحده. إن وجهة النظر الدينية هي الوحدة، لكنها تتضمن قوة الحكم أو إضفاء الطابع الاختلافي في الشعور بلحظة الوجود التجريبي أشعر بالمظهر الكلي، ذلك السلب كتحددية يوجد خارجي أنا كلِّيَّةً، أو، إذا ما طرحنا المسألة بشكل آخر، فإنني ـ بينما أنا في هذا الأخير أشعر بنفسي مغترباً عن نفسي في وجودي التجريبي، أشعر بأنني أنكر نفسي، وأنفي وعيي التجريبي.

والآن، فإنّ الذاتية التي هي محتواة في الشعور الديني لما كانت تجريبية وفردية فإنها توجد في الشعور على شكل مصلحة خاصة أو في شكل محدد

خارجي في الواقع. والشعور الديني يحتوي هذا الطابع المحدد تماماً، ذلك الخاص بالوعي الذاتي التجريبي، وذلك الفكر الكلي وعلاقتهما ووحدتهما. لهذا فإنه يتأرجح بين تعارضهما ووحدتهما وتناغمهما، مغايراً في الطابع مع وجهة نظر الذاتية الفردية تجاه (الكلي) حيث أنه يحدد ذاته وفق الشكل الجزئي الذي تفترضه المصلحة التي يحدث أنني في ذلك الوقت قد جرى استيعابي. وعلى هذا فإن علاقة الكل والوعي الذاتي التجريبي قد تكون من نوع مختلف تماماً. قد يكون هناك أقصى توتر وعداء للطرفين أو أكبر وحدة كلية. وعندما تكون الحالة هي ذلك الانفصال وفيه يكون (الكلي) هو (الجوهر) في علاقة يشعر بها الوعي التجريبي هو فإنها توجد وفي الوقت نفسه تشعر بعدمه الماهوي، لكنه لا يزال يرغب في التمسك بوجوده المطروح ويظل على ما هو عليه ـ عندما يحدث هذا يكون لدينا شعور بالخوف. عندما ندرك أن وجودنا الباطني الخاص وشعورنا باطلين وعندما يكون الوعي الذاتي في الوقت نفسه في جانب (الكلي) ويشجب ذلك الوجود يتولّانا شعور بالندم، شعور بالأسف بالنسبة لأنفسنا. إن الوجود التجريبي للوعي الذاتي يشعر بنفسه قد استفاد أو تعزّز، إمّا ككل، أو في جانب من الجوانب أو في جانب آخر من جوانبه. إن الشعور الذي بالكاد قد استفاد هكذا من جراء نشاطه الذاتي الخاص، ولكن وفق مركّب وقوة كافية خارج قوته وحكمته والذي يجري تصوره على أنه (الكلي) الموجود على نحو مطلق والذي إليه تُنْسب هذه الاستفادة ـ يتأتى أن يتولاه شعور الشكر وما إلى ذلك. إن الوحدة الأسمى لوعيي الذاتي بصفة عامة مع (الكلي)، اليقين، التأكيد، والشعور بهذه الهوية هي الحب، هي ألْبَركة.

(جـ) ولكن إذا حدث مع هذا التقدم للشعور إلى التأمل وهذا التمييز بين (الأنا) وحالتها المحددة والتي تبدو هكذا على أنها محتوى وموضوع، فإن مثل هذا الوضع المعطى للشعور يصبح في ذاته الخالصة تبريراً للمحتوى وبداهة (لوجوده) أو حقيقته، من الضروري إدراج الملاحظات التالية:

إنّ مادة الشعور قد تكون من الطابع الأشد تنوعاً. إن لدينا شعوراً بالعدالة، بالجور، (بالله)، باللون، بالكراهية، بالعداوة، بالفرح، الخ. إن أشد العناصر تناقضاً تتواجد في الشعور، إن أشد الأشياء وضاعة وكذلك أشد الأشياء رفعة ونبالة لها مكان هناك. والتجربة تبرهن على أن مادة الشعور لها

أكبر طابع عرضي ممكن، فهي يمكن أن تكون الأصدق أو تكون أسوأ شئ ممكن. بل بالعكس، فأروع الزهور تنبت من التربة نفسها وجنباً إلى جنب مع أحط بوص. وذلك لأنه إذا كان هناك محتوى يتواجد في الشعور فإنّ هذا لا يعني أن هذا المحتوى هو في ذاته أي شئ جميل جداً. فليس ما يوجد هو وحده الذي يتأتى إلى شعورنا، ليس ما هو حقيقي وحده، الموجود، بل أيضاً الخيال وما هو زائف. إن كل ما هو خير وكل ما هو شر، كل ما هو حقيقي وكل ما هو غير حقيقي يتواجد في شعورنا، إن أشد الأشياء تناقضاً موجودة هناك. كل الأشياء المتخيلة أستشعرها، أستطيع أن أصبح متحمساً حتى بالنسبة للأشياء غير الجديرة على نحو أكبر. إنَّ لديَّ أملاً، إن الأمل شعور، وفيه ـ كما في الخوف ـ علينا أن نتعامل مع المستقبل، أي بكلمات عديدة إننا نتعامل مع ما لم يوجد بعد، نتعامل مع ما ربما في الحقيقة نريده أن يكون، وربما لا نريده أن يكون. وبالمثل يمكنني أن أصبح متحمساً بشأن الماضي، ولكن أيضاً أصبح متحمساً لأشياء لم تكن أو لن تكون. إنني أستطيع أن أتخيل نفسي عظيماً وقادراً ذا عقل نبيل وأنني أكبر إنسان فائق. وأكون قادراً على أن أضحّي بكل شئ من أجل العدالة، الرأي، أستطيع أن أتخيل نفسي أنني ذو فائدة كبيرة وأنني أنجز الكثير، لكن السؤال هو: هل هذا حقيقي، هل ـ كأمر واقع ـ أنا (أتصرّف) بنبالة، وهل (أكون) في الواقع رائعاً كما أتخيل الأمر عن نفسي؟ وإذا كان شعوري من النوع الحقيقي، ما إذا كان خيراً، إنما يتوقف على محتواه. إن مجرد واقعة أن هناك محتوى في الشعور لا يحدد المسألة وذلك أن أسوأ العناصر موجودة هناك أيضاً. وبالمثل فإن مسألة وجود المحتوى لا تتوقف على إن كان موجوداً في الشعور أم لا، فإنّ الأشياء التي يجري تخيلها فحسب والتي لم توجد على الإطلاق ولن توجد على الإطلاق موجودة هناك. وبالتالي فإن الشعور هو شكل، أو هو حالة، لكل نوع ممكن للمحتوى، وهذا المحتوى لا يتلقى أي تحدد وبالتالي يمكن أن يؤثر في وجوده المستقل الخاص، يؤثر في أنه موجود في ذاته ولذاته. إن الشعور هو شكل يظهر فيه المحتوى على أنه عرضي على نحو كامل، فقد يطرحه بِالْمثُل هواي أو اللذة الحلوة وكذلك (الطبيعة). والمحتوى على نحو ما هو موجود في الشعور يبدو هكذا على أنه ليس محدداً بشكل مطلق بجدارته، على أنه لا يُطْرح من خلال (الكلي)، من خلال (الفحوى). لهذا فإنه في ماهيته الخالصة هو الجزئي،

المحدود، والمسألة لا شأن لها ما إذا كان هو هذا المحتوى الجزئي نظراً لأن محتوى آخر يمكن بالمثل أن يتواجد في شعوري. وهكذا عندما يجري بيان (وجود الله) على أنه ماثل في شعورنا فإنه يكون أمراً عرضياً شأن كل شئ آخر يمت إليه هذا (الوجود). هذا - إذن - ما نسميه (الذاتية) ولكن بأسوأ معنى. إن الشخصية، حرية الإرادة، أكبر تكثيف (للروح) في ذاتها هي أمر ذاتي أيضاً، ولكن بمعنى أسمى، في شكل أكثر تحرراً. وعلى أي حال فهنا نجد أن الذاتية تعني مجرد العرضية أو المجانية.

وكثيراً ما يحدث أن يلجأ الإنسان إلى الشعور عندما تفشل العقول والأسباب. مثل هذا الإنسان يجب أن نتركه لنفسه، لأنه مع لجوئه إلى شعوره فإن المجموعية بيننا تتحطّم. وبالعكس في مجال الفكر، في مجال الفحوى، نكون في ذلك (الكلي)، في ذلك العقلاني، هناك لدينا طبيعة الشئ الحقيقي أمامنا، نستطيع أن نتوصل إلى فهم ما يخصه، إننا نُخْضع أنفسنا للموضوع، والموضوع هو ذلك الذي لدينا على نحو مشترك. ولكن إذا ما انتقلنا إلى الشعور فإننا نتخلى عن هذا الأساس المشترك، ونحن نسحب أنفسنا إلى مجال عرضيّتنا، وكل ما هنالك أننا ننظر إلى الموضوع على أنه مطروح هناك. وفي هذا المجال فإنّ كل إنسان يصنع الموضوع وفق هواه، يصنعه شيئاً خاصاً بالنسبة له، وعلى هذا إذا ما قال شخص يجب أن تكون لديك هذه المشاعر نفسها فإنّ شخصاً آخر قد يرد فيقول إنني ببساطة (ليست لدي) تلك المشاعر، وكأمر واقع، إن (كينونتي) ليست متكونة على هذا النحو. لأن ما هو مطروح حقاً في السؤال في هذا المطلب هو مجرد ذلك الوجود العرضي عندي الذي يأخذ هذا الشكل أو ذاك الشكل دونما اكتراث.

زيادة على ذلك، فإن الشعور هو ذلك الذي لدى الإنسان مشترك مع الحيوانات الأدنى، إنه الشكل الحيواني، الشكل الحسي. وعلى هذا يترتب أنه عندما يجري عرض ما يمت إلى مقولة العدالة، الأخلاق، الله، لنا في الشعور فإن هذه هي أسوأ طريقة ممكنة فيها نوجه الانتباه إلى وجود محتوى من مثل هذا النوع. إن الله يوجد على نحو ماهوي في (الفكر).

والشك في أنه (هو) موجود من خلال الفكر، وفي الفكر وحده، يجب أن يطرأ لنا من مجرد واقعة أن الإنسان وحده لديه دين وليست الوحوش.

وكل ما في الإنسان الذي تربته أو عنصره هو الفكر يمكن أن ينتقل إلى شكل الشعور. إن العدالة،الحرية، الأخلاقيات، وما إلى ذلك لها جذورها في المصير الأسمى للإنسان، عندما لا يكون وحشاً بل (روحاً). وكل ذلك الذي يمت إلى الخصائص الأسمى للإنسانية يمكن نقله إلى شكل الشعور، ومع هذا فإن الشعور هو فحسب الشكل لهذا المحتوى الذي هو نفسه يمت إلى نطاق مختلف تماماً. وهكذا لدينا مشاعر بالعدالة، بالحرية، بالأخلاقيات، ولكن لا قيمة في جانب الشعور أن محتواه حقيقي. إن الإنسان الذي لديه تربية أو تثقيف قد يكون لديه شعور حقيقي بالعدالة، (بالله)، وعلى أي حال هو لا يستمد هذا من الشعور، بل هو يرجعه إلى تربية الفكر، ومن خلال الفكر وحده نجد أن محتوى هذه الفكرة، وبالتالي الشعور ذاته، يكون حاضراً. إنها مغالطة أن ننسب ما هو حقيقي وما هو خير للشعور.

ومع هذا ليس الأمر فحسب أن محتوى حقيقياً (قد) يوجد في شعورنا، بل أيضاً (يجب) أن يوجد، (ينبغي) أن يوجد، أو على نحو ما جرى التعود على طرح المسألة يجب أن يكون لدينا (الله) في قلوبنا. إن القلب في الحقيقة أكثر من مجرد الشعور. فالشعور هو فحسب مؤقت، عرضي، متبدل، ولكن عندما أقول «أنا لدي (الله) في قلبي» فإن الشعور هنا يجري عرضه بوضوح على أنه الحالة المستمرة الدائمة لوجودي. إن القلب هو ماهيتي، وليس مجرد أنني في هذه اللحظة، بل هو كينونتي بصفة عامة، إنه طابعي. إن شكل الشعور كشئ كلي هكذا يعني المبادئ أو العادات المستقرة لوجودي، الحالة المثبتة لطريقتي في السلوك.

وعلى أي حال في (الإنجيل) نجد أن الشر كشر منسوب صراحة إلى القلب، والقلب ـ هذه الجزئية الطبيعية الخاصة لنا ـ هو ـ كأمر واقع ـ مستودع الشر. غير أن الخيرية والأخلاقيات لا تقوم في حقيقة أن الإنسان يفرض مطالب خصوصيته، أنانيته، أو نفسانيته. فإذا فعل هذا فإنه يكون شريراً. إن عنصر النفس هو العنصر الشرير الذي عادة نسميه القلب. والآن عندما يقال ـ على نحو ما سبق ـ إن (الله)، (العدالة)، يجب أن يوجدا في شعوري، في

قلبي، فإن المقصود هو فحسب أن هذه الأمور ليست أشياء أكوّن عنها أفكاراً، بل هي في هوية لا تنفصل عني. وأنا ـ كفاعل، كهذا الفرد المحدد ـ أكون محدداً على نحو كامل وكلي، هذه الطبيعة المحددة هي التي سيكون عليها طابعي، عليها أن تشكل الحالة العقلية لوجودي الفعلي، ومن ثمَّ فإن من الجوهري أن كل محتوى حقيقي يجب أن يكون في الشعور، في القلب. الحالة على هذا الشأن الذي يجب به حمل الدين إلى القلب، وهنا تتأتّى ضرورة التربية الدينية للفرد. إن القلب، الشعور، يجب تنقيته وتربيته، وهذه التربية تعني أن حالة أخرى أسمى للشعور هي الوحيدة الحقيقية وتتأتّى إلى الوجود مع الفرد. ومع هذا فإن المحتوى ليس حقيقياً، ليس وجوداً ذاتياً، ليس خيراً، على نحو ممتاز مغروس وبسيط لأنه في الشعور. فلو كان ما في الشعور حقيقياً فإن الكل يجب أن يكون حقيقياً، وعلى سبيل المثال عبادة عجل أبيس. إن الشعور هو المستودع الرئيسي (للوجود) الذاتي العرضي. والفرد كي يعطي لمشاعره محتوى حقيقياً هو ـ لهذا ـ أمر يخصّ الفرد، لكن اللاهوت الذي يقتصر على وصف المشاعر لا يتجاوز ما هو تجريبي وما هو تاريخي والجزئيات العرضية على هذا النحو، ولم يتناول بعد الأفكار التي لها محتوى.

إن أفكار ومعرفة الإنسان المتعلم لا تستبعد الشعور والانفعال. بل بالعكس، إن الشعور يغذّي نفسه، ويتخذ دوامه عن طريق الأفكار وعن طرق الأفكار التي تجدّد نفسها وتضطرم من جديد. وإن الغضب والاستياء والكراهية تظهر الكثير من النشاط في إبقاء نفسها حيّة عن طريق أن تطرح أمام أنفسها الظواهر المختلفة للجور المؤزر والمظاهر المختلفة التي ترى فيها العدوّ تقوم بالحب والإرادة الطيبة والفرح وفي إعطاء نفسها حياة طازجة متجددة بأن تصور لأنفسها العلاقات المتعددة لموضوعاتها على قدم المساواة. وإذا نحن لم (نفكر) كما يقال في موضوع الكراهية أو الغضب أو الحب فإن الشعور والهوى يتبدَّدان. فإذا أفل الموضوع من العقل فإن الشعور يتلاشى أيضاً، وكل علة خارجية تبعث الأسى والحب من جديد. إن تحويل العقل لتقديم موضوعات أخرى له لتمارس عليه ذاتها وتنقله إلى مواقف وظروف أخرى تكون فيه تلك العلاقات المختلفة ليست ماثلة للعقل هو وسيلة من وسائل إضفاء الإحساس والشعور. على العقل أن ينسى الموضوع، وفي الكراهية على الإنسان أن ينسى أكثر من أن يصفح بمثل ما إنه في الحب عليه أن ينسى

أكثر من أن يكون غير مخلص، وأن يصبح نسياً منسّياً هو أسوأ من ألا يعبأ به المرء فحسب. إن الإنسان باعتباره (روحاً) نظراً لأنه ليس مجرد حيوان إنما يمارس في الشعور بشكل ماهوي المعرفة، إن الوعي وهو لا يتكون لديه معرفة بنفسه إلا عندما يسحب نفسه من الهوية المباشرة مع الحالة الجزئية للحظة. لهذا فإذا كان على الدين فحسب أن يوجد كشعور فإنه يموت ويتلاشى في شئ خاوٍ من الأفكار، وبالمثل خاوٍ من الفعل ويفقد كل محتوى محدد.

وفي الحقيقة إن الأمر أبعد ما يكون أن تصبح القضية هي أنه في الشعور وحده نستطيع حقاً أن نجد (الله)، وإذا كان علينا أن (نجد) هذا المحتوى هناك، علينا من قبل أن (نعرفه) من مصدر ما آخر. وإذا كان هناك تأكيد بأننا لا نعرف (الله) حقّاً وأننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عنه (هو)، فكيف - إذن - يمكننا أن نقول إنه (هو) جهرة؟ وعلينا أولاً أن نتطلع حولنا في الوعي بحثاً عن الخصائص التي تنتمي إلى المحتوى الذي هو متميز عن (الأنا) وليس قبل آنذاك سنكون في وضع يمكننا من الإشارة إلى الشعور على أنه ديني، أي طالما أننا نعيد اكتشاف تلك الخصائص الخاصة بالمحتوى فيه.

وفي الأزمنة الأكثر حداثة كان من المعتاد أن نتحدث عن القناعة وليس عن القلب، إن (القلب) الذي هو التعبير لا يزال يستخدم لأي طابع مباشر لدى الفرد. وعلى أي حال عندما نتحدث عن الفعل وفق القناعة، فإن هذا يتضمن أن المحتوى هو قوة تحكمني، إنه قوى، وأنا أنتمي إليه، لكن هذه القوة تحكمني من الداخل بشكل يتضمن أنه جرى تعاملها من قَبْل من جانب الفكر والبصيرة العقلية.

فإذا أخذنا في الاعتبار أكثر ما له مرجعية خاصة إلى الفكرة التي تذهب إلى أن القلب هو بذرة هذا المحتوى، فقد نسلّم بحرية بأن الفكرة صحيحة، لكنّ هذا لا يحملنا بعيداً. فإذا كان القلب هو المصدر فإن هذا يعني تقريباً هذا: إنه هو الحالة الأولى التي يظهر فيها مثل هذا المحتوى في الذات، إنه الموضع الأول أو المستقرّ. إن الإنسان يبدأ ولديه شعور ديني أو يريد أن يكون له شعور ديني، في الحالة الأولى فإن القلب بدون شك هو البذرة، ولكن كما أن حبة القمح تمثل الحالة غير المتطورة لوجود النبات فإنّ الشعور أيضاً هو هذه الحالة الخفية أو التي لم تتطور.

إن بذرة القمح تلك التي بها تبدأ حياة النبات ليست إلا في المظهر، في حالة تجريبية، هي أول ما يكون، وذلك أن حبة القمح بالمثل هي نتاج، نتيجة، هي الأخيرة. إنها نتيجة التطور الكامل لطبيعة الشجرة في ذاتها. إن الأولوية هي لهذا ليست إلا طابعاً (نسبياً). وبالطريقة عينها في واقعيتنا الذاتية فإن هذا المحتوى الكلي يوجد في شكل غير متطور في الشعور، لكنه شئ آخر تماماً أن نقول إن هذا المحتوى على هذا النحو ينتمي إلى الشعور على أنه شعور. إن محتوى مثل (الله) هو محتوى هو وجود ذاتي وكلي، وبالطريقة عينها فإن محتوى الحق والواحد هو خاصية للإرادة العقلية.

إنني إرادة، وأنا لست رغبة فحسب، ليس لدي فحسب نزوع، ـ أنا أكون (الكلّي). وعلى أي حال فأنا كإرادة أكون في حريتي، في (كليّتي) ذاتها، في (كلية) حرية إرادتي، وإذا كانت إرادتي ستكون عقلانية إذن فإنّ تحديدها هو في الواقع تحديد كلي، يتحدد وفق (الفحوى) الخالصة. إن الإرادة العقلية مختلفة تماماً عن الإرادة العرضية، عن الإرادة وفق دوافع هوائية أو ميول عارضة. إن الإرادة العقلية تحدّد نفسها وفق فحواها أو تصورها، والفحوى، جوهر الإرادة، هي حرية خالصة. وكل التحديدات للإرادة التي هي عقلية هي تطورات الحرية، والتطورات الناجمة من التحديدات هي واجبات.

هذا هو المحتوى الذي يمت إلى العقلانية، إنه تصميم عن طريق (الفحوى) الخالصة واستناداً إليها وبهذا ينتمي ـ بطريقة مماثلة ـ الفكر. إن الفكرة العامة، عن الإرادة والعقل تمثل مجالين مختلفين، وإن الإرادة يمكن أن تكون عقلية، ومن ثمّ أخلاقية بدون الفكر ويجب ـ لهذا ـ أن نتخلّى عنها. وبالنسبة (لله) فقد لوحظ من قبل أن هذا المحتوى بالطريقة المماثلة ينتمي إلى الفكر، وأن النطاق الذي يجري استيعاب هذا المحتوى فيه ونتيجة أيضاً هو الفكر.

والآن، رغم أننا حددنا الشعور على أنه المجال الذي فيه (وجود الله) يجري عرضه على نحو مباشر. ونحن لا نجد في ذلك النطاق (الوجود)، (الموضوع) ـ (الله) ـ في الشكل الذي سعينا من أجله، أي أننا لا نجده هنالك على أنه (وجود) حر، مستقل، (وجود) في ذاته ولذاته. (الله) كائن، إنه (هو) مستقل وذو وجود ذاتي، إنه حر، ولا نجد هذا الاستقلال، هذا (الوجود) الحر في الشعور، كما أننا لا نجد المحتوى كمحتوى ذا وجود ذاتي، بل بالعكس، إن

أي نوع من المحتوى الجزئي يمكن أن يكون في الشعور. فإذا كان الشعور ذا طابع أصيل حقيقي فإنه يجب أن يكون على هذا النحو عن طريق محتواه، ولكنه يعكس الشعور الذي وهو على هذا النحو يستخلص محتواه ليكون حقيقياً. وعلى هذا النحو نجد طبيعة هذا المجال للشعور، وعلى هذا النحو تكون الخصائص التي تتعلق به. إنه شعور بأي نوع من المحتوى، وهو في الوقت نفسه شعور بالنفس. في الشعور كما هو الحادث يكون لدينا الاستمتاع بأنفسنا، بإدراكنا (نحن) للموضوع. والسبب الذي يجعل الشعور عاماً على هذا النحو هو بالضبط لأن الإنسان فيه يكون في حضور تفرّده أو وجوده الجزئي. إن مَنْ يعيش في الموضوع أو الواقعة العقلية ذاتها، في العلم، فيما هو عملي، ينسى نفسه فيه، إنه لا يتضمن أي شعور طالما أن الشعور هو إعادة تجميع لنفسه الفردية، وفي ذلك النسيان لنفسه يكون بالنسبة لوجوده الجزئي الحد الأدنى. إن الباطل، الإشباع الذاتي من جهة أخرى، الذي لا يحب شيئاً أفضل من النفس وامتلاك النفس، ولا يرغب في أن يبقى في متعة النفس ينشد الشعور الشخصي، ولهذا لا يصل إلى التفكير الموضوعي والعمل الموضوعي. إن الإنسان الذي عليه أن يتعامل مع الشعور فحسب ليس كاملاً بعد، إنه مبتدئ في المعرفة، في العمل، الخ.

لهذا يجب علينا الآن أن نتطلع حولنا بحثاً عن أساس آخر (الله). في الشعور لا نجد (الله) لا وفق (وجوده) (هو) المستقل ولا وفق محتواه (هو). في المعرفة المباشرة نجد أن (الموضوع) لا يتملكه (الوجود)، بل بالعكس، إن (وجوده) يوجد في الذات العارفة التي تكتشف أساس هذا (الوجود) في الشعور.

وبالنسبة للطابع المحدد (للأنا) الذي يشكل محتوى الشعور، لقد رأينا من ذي قبل أنه ليس فحسب مميزاً عن (الأنا) الخالصة بل يجب أيضاً أن يكون متميزاً عن الشعور في حركته الخاصة حيث تجد الأنا نفسها محددة ضد نفسها. هذا التباين ـ أو هذه البينونة ـ هو الآن يجب طرحه على هذا النحو حتى أن نشاط (الأنا) يبدأ عمله، ويُطلق طابعه المحدد على مساحة ـ إن جاز لنا القول ـ على أنه ليس خاصاً به، ويضعه خارج ذاته ويجعله موضوعياً. وزيادة على ذلك نرى أن الأنا في الشعور مغتربة بالإمكانية عن نفسها، ولديها

بالإمكانية في (الكلية) التي تحويها سلب أو نفي وجودها التجريبي الخاص. والآن، والأنا تطرح تحددها خارج ذاتها تغربّ نفسها وتطيح في الحقيقة بمباشريتها، وتدخل في مجال (الكلي).

وعلى أي حال، فأولاً نجد تحددية (الروح) تبدو على أنها الموضوع الخارجي بصفة عامة، وتحصل على طابعها الموضوعي الكامل للتخارجية في المكان والزمان. والوعي الذي يصفها في هذه التخارجية ويربط نفسه بها هو الإدراك الحسي والذي علينا هنا أن نتناوله في شكله الكامل كفن ـ إدراك حسي.

(٢)

الإدراك الحسّي



إنّ الفن له أصله في الشعور بالحاجة الروحية المطلقة حتى أن (ما هو إلهي)، (الفكرة العادية) الروحية يجب أن توجد كموضوع للوعي، وفي المقام الأول للإدراك الحسي في شكله المباشر. إن قانون الفن ومحتواه هما (الحقيقة) كما تبدو في العقل أو (الروح)، ومن ثمَّ فهو حقيقة روحية لكن الحقيقة الروحية في مثل هذا الشكل أنها في الوقت نفسه هي الحقيقة (الحسنة)، توجد للإدراك الحسي في شكله البسيط. وهكذا نجد أن عرْض الحقيقة هو عمل الإنسان، لكنه يبدو في هيئة خارجية حتى أنه يجري إنتاجه في ظل ظروف الإحساس. وعندما تبدو (الفكرة العادية) مباشرة (في الطبيعة) وفي العلاقات الروحية أيضاً، عندما يظهر (الحقيقي) نفسه وسط التنوع والفوضى، فإن (الفكرة العادية) لا تكون قد تجمعت بعد في مركز واحد للتجلّي، إنها لا تزال تظهر نفسها في شكل خارجية أو إقصاء متبادل. إن تجلي (الفحوى) في الوجود المباشر لا يظهر بعد في تناغم مع الحقيقة. إن ذلك الإدراك الحسي الذي يتيح له الفن الفرصة هو بالعكس شئ هو بالضرورة نتاج الروح وليس شيئاً يبدو في شكل مباشر أو حسّي وفيه (الفكرة العادية) على أنها مركزه المانح الحياة.

وفيما ما يمكن أن يُعدّ مُشَكِّلاً للمجال الكلي للفن قد توجد عناصر أخرى واردة غير تلك التي ألمحنا إليها. فالحقيقة هنا لها معنى مزدوج. وقبل كل شئ توجد الدقة والمقصود بها أن العرض يجب أن يكون متطابقاً مع الموضوع المعروف الآخر. وبهذا المعنى فإن الفن صوري، وهو محاكاة للموضوعات المطروحة، مهما يكن المحتوى. وهنا فإن قانونه ليس الجمال. ولكن أيضاً طالما أن الجمال هو قانون الفن، فإن الفن يمكن أن يظل مُتَنَاوَلاً على أنه يتضمن (الشكل) وزيادة على ذلك يتضمن محتوى محدداً تماماً ومحدوداً على غرار الحقيقة الحرفية نفسها. لكن هذه الحقيقة الحرفية في معناها الحق متطابقة مع الموضوع، مع تصورها أو فحواها ألا وهي (الفكرة العادية). وهذه - كتعبير حر عن الفحوى - غير المقامة بأي حال بالعرضيَّة أو الهوى، هي

المحتوى القائم على الذاتية للفن، وهو محتوى في الحقيقة عليه أن يتعامل مع العناصر الكلية الجوهرية، مع الكيفيات الماهوية، وقوى الطبيعة وقوى (الروح).

إذن على الفنان أن يعرض الحقيقة حتى أن الواقع الذي يكون فيه التصور أو الفحوى له القوة والذي فيه يحكم هو في الوقت نفسه شئ حسّي. إن (الفكرة العادية) توجد بالتالي بشكل حسي، وفي شكل مصطبغ بصبغة فردية والذي لا يستطيع أن ينسى أن يكون له الطابع العرضي الملحق بما هو حسّي. إن العمل الفني يجري تصوره في عقل الفنان، وفي عقله فإن وحدة (الفحوى) أو التصور والواقع تكون قد اتخذت وصفها (ضمنياً). ولكن عندما يدع الفنان أفكاره تنغمر في التخارجية ويكتمل العالم سرعان ما يتراجع عنه.

وهكذا نجد أن العمل الفني - إلى مدى الإدراك الحسي - في المقام الأول هو موضوع خارجي من نوع عادي تماماً ليس فيه أي شعور بذاته، ولا يعرف ذاته. والشكل، الذاتية التي يمنحها الفنان للعمل لا تكون إلا خارجية فحسب، إنها ليست الشكل المطلق الذي يعرف نفسه، شكل الوعي، الذاتي. إن الذاتية في شكلها الكامل تريد أن تعمل في الفن. وهذا الوعي الذاتي ينتمي إلى (الذات) التي تدرك. ولهذا فإن عنصر الوعي الذاتي - في علاقته بالعمل الفني، والذي هو في ذاته ليس شيئاً يملك معرفة - هو (الآخر) ولكنه أيضاً عنصر ينتمي إليه على نحو مطلق، والذي يعرف الموضوع المفروض ويقدمه لنفسه على أنه الحقيقة الجوهرية. إن العمل الفني - لما كان لا يعرف نفسه - هو من الناحية الماهوية غير كامل، و(لما كان الوعي الذاتي ينتمي «للفكرة العادية») فإنه يحتاج إلى ذلك التكامل الذي يقتضيه بالعلاقة له لما هو وعي ذاتي. وفي هذا الوعي نجد أن السيرورة تتخذ وصفها والذي بها يكف العمل الفني عن أن يكون مجرد موضوع، والذي به يطرح الوعي الذاتي ذلك الذي يبدو له على أنه (آخر)، على أنه متوحد مع ذاته. هذه هي السيرورة التي تطيح بتلك الخارجية التي تبدو فيها الحقيقة في الفن، والتي تلغي تلك العلاقات الخالية من الحياة الخاصة بالمباشرة، ومن خلاله نجد أن الذات المدركة حسّياً تعطي نفسها الشعور الواعي بأنّ لديها في الموضوع ماهيتها (هي الخاصة). ولما

كانت هذه الخاصية، التي تتجه إلى ذاتها إنطلاقاً من الخارجية ـ تنتمي إلى الذات، فإنه يوجد انفصال بين الذات والعمل الفني. إن الذات قابلة لاستكمال العمل الفني بطريقة خارجية تماماً، وتمزّقه إرباً أو تستطيع أن تضع عليه علامات بديعة وجمالية وثقافية، ولكن تلك السيرورة التي هي السيرورة الماهوية للإدراك الحسي، ذلك التكامل الضروري للعمل الفني بدوره يطيح بهذا الانفصال المبتذل.

في الفكرة الشرقية لجوهرية الوعي فإنّ وحدتها مع (الجوهر المطلق) الواحد نجد أن هذا الانفصال لم يتم الوصول إليه بعد، ولهذا فإن الفن ـ الإدراك الحسي لا يكون قد وصل إلى الحالة الكاملة أيضاً، فإن هذه الحالة الكاملة تفترض الحرية الأكبر للوعي الذاتي والذي هو قادر على أن يضع حقيقته وجوهريته بحرية ضد ذاته. ونجد أن بروس عندما كان في أثيوبيا أظهر سمكة مرسومة لأحد الأتراك لكن الملاحظة التي أبداها التركي هي هكذا: «في الآخرة سوف تتهمك السمكة بأنَّك لم تمنحها روحاً». إن الشرقي لا يرغب في مجرد الشكل، بل بالعكس فإن النفس تظل بالنسبة له مستوعبة في الوحدة، لا تتقدم إلى حالة الانفصال، ولا تصل إلى السيرورة التي فيها تقوم الحقيقة في جانب كتحديد بدون نفس. ومن جهة أخرى يوجد الوعي الذاتي المدرك والذي ـ مرة أخرى ـ يلغي هذا الانفصال.

فإذا تطلعنا إلى الوراء إلى التقدم الذي اتخذته الرؤية الدينية في تطورها إلى هذه النقطة، وإذا قارنا الإدراك بالشعور فلسوف نرى أن الحقيقة ـ في الحقيقة ـ قد ظهرت على نحو محدد في موضوعيتها، لكننا نرى أيضاً أن القصور أو النقص في تجليه هو أنه يبقى في الاستقلال المباشر الحي أي في ذلك الاستقلال المباشر الحسي أي ذلك الاستقلال الذي هو بدوره يلغي نفسه، لا يوجد حسب قوامه هو، والذي يبرهن بالمثل على نفسه أنَّهُ نتاج الذات، نظراً لأنه يعود فحسب إلى الذاتية والوعي الذاتي في إدراك الذات وفي الإدراك الحسي نجد أن عناصر كلية العلاقات الدينية ـ ألا وهي الموضوع أو الوعي الذاتي قد انفصلت. إن السيرورة الدينية تنتمي في الحقيقة إلى الذات المدركة

فحسب، ومع هذا فهي ليست كاملة في الذات، بل هي تحتاج إلى الموضوع الذي يدركه الإحساس. ومن جهة أخرى فإنّ الموضوع هو الحقيقة، ومع هذا فإنه يحتاج ـ لكي يكون حقيقياً ـ إلى الوعي الذاتي الكامن خارجه.

والتقدم الضروري الآن هو هذا: إن كلية العلاقة الدينية يجب أن تُطْرح بالفعل على هذا النحو، وكوحدة. إن الحقيقة تحرز الموضوعية، وفيها يكون محتواها كوجود من ذاته ليس مجرد شئ مطروح، بل يوجد ماهوياً في شكل الذاتية نفسها، والسيرورة الكلية تتخذ لها وضعاً في عصر الوعي الذاتي.

وعلى هذا فإن وجهة النظر الدينية هي في المقام الأول الفكرة العادية أو التفكير العادي.

(٣)

الفكرة العادية أو التفكير العادي



يمكننا بسهولة جداً أن نميز بين الصورة والفكرة. إننا نقصد شيئاً مختلفاً عندما نقول: «لدينا فكرة» عما هو المقصود عندما نقول «لدينا تصور عن (الله)»، والاختلاف نفسه موجود بالنسبة للموضوعات الحسية. إن الصورة تستمد محتواها من مجال الحس، وتعرّضها في الحالة المباشرة لوجودها، في فرديتها، وفي تعسّف تجليها الحسي. ولكن لما كان العدد اللامتناهي للأشياء الفردية كما هي معروضة في الوجود المباشر المحدد لا يمكن حتى عن طريق أشد عرض تفصيلي أو متسع يمّكن استخلاصه ككل، فإن الصورة بالضرورة دائماً هي شيء محدود، وفي الإدراك الديني القابل فحسب لعرْض محتواه على شكل صورة، فإن (الفكرة العادية) تنقسم إلى تعددّ من الأشكال فيها تقصر نفسها وتخلص إلى أنها متناهية في ذاتها. إن (الفكرة العادية) الكلية التي تبدو في دائرة هذه الأشكال المتناهية وفيها فحسب والتي هي مجرد أساسها يجب على هذا النحو أن تظل مخفية.

إن الفكرة العامة أو التفكير العادي - من جهة أخرى - هو الصورة وقد ارتفعت إلى مصاف شكل (الكلية)، شكل الفكر، حتى أن الخاصية الأساسية الوحيدة التي تشكل ماهية الشيء يجري تثبيتها وتكون ماثلة أمام العقل الذي يشكل هذه الفكرة. وعلي سبيل المثال إذا قلنا (العالم) ففي هذا النطق المفرد نكون قد جمعنا ووحدنا الثراء الكلّي لهذا الكون اللامتناهي. فإذا كان الوعي بالموضوع يرتد إلى هذا الشكل الخاص البسيط للفكر إذن فإن الفكرة والتي لا تحتاج إلا للكلمة لتجليها - هي هذا النطق البسيط أو التعبير الخارجي الذي يظل داخل ذاته. إن المحتوى المتكشف الذي تبسّطه الفكرة قد يكون مستمداً من الحياة الباطنية، من الحرية، وحينئذ تكون لدينا أفكار الحق، أفكار الأخلاقيات، أفكار النزعة الشريرة. أو تكون مستمدة من الظواهر الخارجية أيضاً وعلي سبيل المثال قد تكون لدينا أفكار عن المعارك أو الحروب بصفة عامة.

والدين عندما يرتفع إلى مصاف شكل الفكرة يتضمن مباشرة عنصراً إشكالياً. إن المحتوى لا يكون قد جرى التقاطه في الإدراك الحسي، لا يكون قد جرى التقاطه بالطريقة التصويرية والمباشرة، بل عن طريق التوسط حسب

هيأة (التجريد). إن ما هو حسي وتصوري يرتفع إلى مصاف (الكلّي) ومع الرفع إلى هذا المجال يوجد بالضرورة ترابطاً مع نظرة سلبية تجاه ما هو متصوّر. غير أن وجهة النظر السلبية هذه لا تحب فحسب الشكل (والذي في حالته يكون التباين أو البينونة أو الانفراق بين الإدراك الحسي والفكرة قائماً في ذلك فحسب) لكنه يمسّ المحتوى أيضاً. إن (الفكرة العادية) وحالة العرض مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالإدراك الحسي حتى أن الاثنين يبدوان (واحداً)، والفن التصويري يتضمن أن (الفكرة العادية) مرتبطة ماهوياً به ولا يمكن فصلها عنه. بل بالعكس، فإن الفكرة العامة تنطلق بافتراض أن (الفكرة العامة) الحقة المطلقة على نحوٍ حقيقي لا يمكن التقاطها عن طريق صورة، وأن الحالة التصويرية هي حدٌّ يحدّ من المحتوى، لهذا تتم الإطاحة بتلك الوحدة للإدراك الحسي، ويتم رفض وحدة الصورة ومعناها، ويتم حمل هذا المعنى إلى البروز إلى الأمام لذاتها.

وأخيراً، إذن ـ فإن الفكرة الدينية أو التصور العام يجب فهمه على أنه يجسّد الحقيقة، يجسّد المحتوى الموضوعي، ومن ثم فإنّ المقصود به أن يكون متطاحنا ولا يقتصر تطاحنه على الحالة التصويرية لعرض الحقيقة، بل أيضاً للأحوال الأخرى للذاتية. إن محتواه هو ذلك الذي له مصداقية في ذاته ولذاته، والذي يظل جوهرياً مُلكنا ضد الافتراضات والآراء الفردية، والذي هو صلب مقابل تموجات الرغبات والأفضليات الفردية.

وهذا له مرجعية إلى ماهية الفكرة بمعنى عام. وبالنسبة لشكلها النوعي الأشد علينا أن ندلي بالملاحظات التالية:

(أ) لقد رأينا أن المحتوى الماهوي في الفكرة مطروح في شكل التفكير، ولكن هذا لا يعني أنه مطروح من قبل كتفكير. لهذا عندما نقول إن الفكرة تتخذ لها وجهة نظر إشكالية بالنسبة لما هو حسّي وما هو تصويري ونفترض من وجهة نظر سلبية بالنسبة لها فإن هذا لا يتضمن أن الفكرة قد حررّت ذاتها على نحو مطلق من الحسّي وطرحت الحسّي على نحو مثالي بطريقة كاملة ومكتملة. وإننا لنجد في التفكير الفعلي فقط أن هذا يتحقق والذي يرفع الكيفيات الحسية للمحتوى إلى نطاق التفكير ـ التحديدات الكلية، إلى اللحظات الباطنية، أو التحديدات على أنها فريدة خاصة (بالفكرة العادية)

نفسها. ولما كانت الفكرة ليست هذا الرفع العيني للحسي إلى مصاف (الكلي) فإن وجهة نظرها السلبية تجاه الحسي لا تعني شيئاً سوى أنها لم تتحرر حقاً مما هو حسّي. إن الفكرة العادية أو التفكير العادي لا يزال من الناحية الماهوية متشابكاً مع الحسّي، إنه يقتضيه، ويتطلب أن يدخل بمقتضى هذا في الحسّي لكي يوجد. إن العنصر الحسّي - لهذا - ينتمي ماهوياً إلى الفكرة، رغم أن الفكرة لا تسمح إطلاقاً للحسي بأن يستمتع بمصداقية مستقلة. والأبعد من هذا أن (الكلي) والذي تعيه الفكرة هو فحسب (الكلية) المجردة لموضوعه، ليس إلا ماهيته غير المحددة، أو طبيعته التقريبية. ولكي يمكن إعطاء طابع محدد لتلك الماهية فإنها تقتضي مرة أخرى ماهو ومحدَّد (بالحسي)، ما هو تصوري، ولكن لما كانت حسية بالنسبة لهذا فإنها تعطي طرح شئ منفصل عما هو مقصود به، وتعامله كنقطة عندها غير مسموح به أن يظل كشئ لا يفيد إلا في تقديم المحتوى الملائم أو الحقيقي الذي هو منفصل عنها.

وعلى هذا الأساس - إذن - نجد أن الفكرة هي في حالة تقلقل دائم بين الإدراك الحسي المباشر من جهة والتفكير السديد من جهة أخرى. وإنّ تحدّديتها هي من النوع الحسي، مستمدة مما هو حسّي، لكن الفكر قد أدرج نفسه، بكلمات أخرى فإن (ما هو حسي) يصبح مرفوعاً إلى مصاف الفكر بسيرورة التجريد. لكن هذين الأمرين: (ما هو حسّي) و(الكلّي) لا يتداخلان الواحد في الآخر تماماً، إن التفكير لم يقهر بعْد قهراً كاملاً التحددية الحسيّة، ورغم أن محتوى الفكرة هو أيضاً شئ كلي، فإنه لا يزال مثقلاً بتحددية (ما هو حسّي) ويحتاج إلى شكل ما هو طبيعي ولكن لا يقل عن هذا حقاً أن هذه هي اللحظة التي فيها لا يمتلك (ما هو حسّي) مصداقية مستقلة.

وهكذا توجد عدة أشكال في الدين، بالنسبة لها تعرف أنه لا يجب تناولها بمعناها الصارم. فعلى سبيل المثال فإن «الابن» أو «الوليد» ليس إلا شخصاً مستمداً من علاقة طبيعية بالنسبة لها تعرف تماماً أنه ليس مقصوداً بها أن تُفهم بمعناها المباشر، بل إن ما هو مدلول فيها هو بالأحرى علاقة ليست إلا - على نحو تقريبي - العلاقة الموصوفة هنا وأن هذه العلاقة الحسية فيها ما يتطابق على نحو أكثر اقتراباً على تلك العلاقة التي تؤخذ بمعناها الصارم

بالنسبة (لله) [٧]. زيادة على ذلك عندما نتحدث عن غضب (الله) أو عن غفرانه (هو) أو عن انتقامه (هو) فإننا نعرف في التو أن الكلمات ليس مقصوداً بها معناها الحرفي الصارم، بل هي مجرد تمثيل ضمني، تشبيه ضمني. ثم نلتقي أيضاً بصور تعمل بالتفصيل. فعلى سبيل المثال نسمع عن شجرة معرفة الخير والشر. ومع أكل ثمرة هذه الشجرة أيجب أخذ هذا أخذاً حرفياً كحكاية، كحقيقة تاريخية ـ وكذلك أيضاً الأكل ـ أم أن هذه الشجرة لا يجب أخذها إلا على أنها صورة؟ وعندما يجري ذكر شجرة معرفة الخير والشر فإن عناصر مضادة تكون واردة في تصور أننا سرعان ما نتأتى إلى إدراك أن الثمرة ليست ثمرة حسية، وأن الشجرة لا يجب أخذها بالمعنى الحرْفي [٨].

(ب) وما نأخذه على أنه مجرد صورة بل بالأحرى بمعنى شئ تاريخي على هذا النحو، يمت أيضاً ـ في إطار العنصر الحسي فيه ـ إلى حالة من (الفكرة العادية). قد يتقرر شئ ما بطريقة تاريخية، لكننا لا نأخذه مأخذاً جاداً على هذا النحو، إننا لا نسأل إذا كان المقصود به أن نأخذه مأخذاً جاداً. وعلى سبيل المثال نجد على هذا النحو وجهة نظرنا تجاه هوميروس قصة تحكي لنا عن جوبتر والآلهة الأخرى.

ولكن ـ حينئذ ـ بجانب هذا يوجد شئ تاريخي وهو من طبيعة مفادها أنه يعد ـ كما بالمعنى الحرفي ـ تاريخاً، تاريخ عيسى المسيح. لا يجب أخذ هذا على أنه مجرد أسطورة بطريقة تصويرية، بل يجب أخذه على أنه شئ تاريخي كامل. وبالتالي فإنه شئ ينتمي إلى مجال الأفكار العامة، لكنَّ له جانباً

---

(٧) يبدو أن هيجل يعترض على فكرة التثليث، وبدل أن يرفضها تماماً يحاول ـ وهو في إطار المسيحية ـ أن ينفي العلاقة المادية بين السيد المسيح والله ويحاول تفسير النبوة على أن المقصود بها الصلة الحميمية بينهما. (المترجم).

(٨) يسير هيجل هنا أيضاً في خط أخذ الدلالة الدينية الهامة وهي ضرورة طاعة الله ولا يحسم الأمر بالنسبة للشجرة هل هي شجرة حقيقية أم هي رمز ومحك للاختبار. والقرآن الكريم تحدث أنها شجرة بالفعل والله طلب من آدم وحواء حتى ألا يقربا منها وعلى هذا يمكن الجمع بين الشجرة كشجرة حقيقية وبين دلالة الموقف. (المترجم).

آخر بالمثل. إن لديه (ما هو إلهي) بالنسبة لمحتواه، الفعل الإلهي، الأحداث اللازمانية الإلهية، حالة من العمل إلهية بشكل مطلق. وهذا هو العنصر الباطني الحق الجوهري في هذا التاريخ، وهذا فحسب هو موضوع العقل. في كل حكاية ـ في الواقع ـ يوجد هذا العنصر المزدوج، والأسطورة أيضاً لها معنى في ذاتها. من الحق أنه توجد أساطير فيها الشكل الخارجي الذي تبدو له مما له أكبر أهمية، ولكن عادة ما نجد أن مثل هذه الأسطورة تحتوي على مجاز، مثل أساطير أفلاطون.

إن كل حكاية في الحقيقة تحتوي على هذه الحلقات الخارجية من الأحداث والأفعال، ولكنها أحداث يجب تذكرها في أنها في حياة إنسان، في حياة روح. إن تاريخ دولة ما هو نمط العمل، الأحداث، مصير الروح الكلية، روح الشعب. وأي شئ من هذا النوع يحتوي من قبل حسب مقتضاه وفي ذاته على عنصر كُلِّي. فإذا نظرنا إلى المسألة بالمعنى الفائق الخرافي فقد يقال أنه ممكن أن نستخرج أخلاقاً من كل نأمه من التاريخ.

وما هو أخلاقي مستمد منه يحتوي في كل الأحداث على قوى أخلاقية ماهوية كانت تعمل فيه وقد أنتجته وهي عنصره الباطني، عنصره الجوهري. وهكذا نجد أن الحكاية تطرح مظهر شئ قد تحطم إلى تفاصيل، إنه يمتلك هذا الطابع المنسلخ والمعزول، ويصطبغ بصبغة فردية بأقصى درجة ممكنة، لكن القوانين الكلية والقوى الخلقية نتعرف عليها فيه أيضاً. وهذه لا توجد من أجل الفكرة أو التفكير العادي كتفكير عادي. إن ما يخص الفكرة أو التفكير العادي هو الحكاية وهي تطوّر ذاتها تاريخياً في المجال الظاهري.

وفي الحكاية التاريخية من هذا النوع يوجد شئ حتى بالنسبة للإنسان الذي أفكاره أو مفاهيمه لم تتشكل بعد على نحو محدّد ويجري تهذيبها. إنه يشعر بهذه القوى فيها ولديه وعي معتم بها. وعلى هذا النحو نجد الشكل الماهوي الذي يتخذه الدين بالنسبة للوعي العادي، بالنسبة للفحوى في الحالة العادية من التهذيب. إنه محتوى يعرض في البداية نفسه بطريقة حسية، يعرض تتابعاً من الأحداث، يعرض تتابعاً من التحديدات الحسية التي يتوالى بعضها إثر البعض الآخر في الزمن، وهي على نحو أكبر متجاورة جنباً إلى جنب في المكان. إن المحتوى تجريبي، عيني، متكشف، لكنَّ له أيضاً عنصراً

باطنياً. والروح توجد فيه والتي تشتغل على الروح، إن الروح الذاتية هي شاهد على (الروح) التي هي في المحتوى أولاً من خلال الإدراك المعتم بدون أن تكون هذه (الروح) قد تطورت للوعي.

(جـ) إن المحتوى الروحي كله، العلاقة الروحية كلها بصفة عامة هي أن الفكرة عندما تتأتى لخصائصها الباطنية فإنه يجري تصورها ببساطة على أنها منغلقة الذات ومستقلة.

فإذا قلنا إن (الله) حكيم وخير وصادق على نحو كُلِّي فإن لدينا محتوى محدداً، لكن كل من هذه التحديدات للمحتوى مفرد ومستقل، و«أيضاً» فإن هذه التحديدات هي الحلقات التي تنتمي إلى الفكرة العادية. «كلّه حكمة»، «خير خيراً فائقاً» هي تصورات أيضاً، إنها لا تعود (خيالية) وهي لا تمت إلى الإحساس أو التاريخ بل هي تحديدات روحية. وعلى أي حال إنه لم يجر بعد تحليلها، إن التمايزات أو البينونات لم تُطرح بعد في علاقاتها المتبادلة، بل تؤخذ فحسب كمرجعية ذاتية بسيطة مجردة. وإلى المدى الذي يفضّ فيه المحتوى على وجه اليقين من قبل علاقاته في ذاته، ونميز العلاقة على أنها خارجية فحسب، تنطرح بالتالي هوية خارجية. فعندما نقول إن شيئاً ما هو هذا، ثم ذاك، ثم هذا، ثم هكذا دواليك، فإن على هذه التحديدات أن تبدأ بشكل الْعَرَضيَّة.

أو إذا كانت الفكرة تحتوي على علاقات فهي الأقرب للفكر، وعلى سبيل المثال إن (الله) خلق العالم، فإن العلاقة لا تزال هي الفكرة وهي تلتقطها في شكل عرضية وخارجية. وهكذا، في فكرة الخلق، نجد أن (الله) يظل في جانب وحده، والعالم في الجانب الآخر، لكن علاقة الجانبين لا تُطْرح تحت شكل الضرورة. هذه العلاقة إما أنه يجري التعبير عنها وفق تماثلات الحياة الطبيعية والأحداث الطبيعية، أو - إذا جرى تعيينها على أنها خلق - فإنه يجري تناولها كعلاقة على أن تعد فريدة تماماً ولا يمكن استيعابها. وعلى أي حال إذا كانت كلمة (فاعلية) تستخدم كتعبير عن ذلك الذي أفضى إلى إيجاد العالم، فإنها في الحقيقة مصطلح أكثر تجريداً، لكنها لم تصبح بعد (الفحوى). إن المحتوى الماهوي يقوم راسخاً بذاته على شكل كلية بسيطة، فيها يكمن مضمراً وغير متطور، وتحوله بفعله هو إلي آخر، هويته مع ذلك

الآخر، لم يتم التوصل إليها بعد، إنها مجرد هوية مع نفسها. إن رابطة الضرورة والوحدة لا اختلافهما هي المحتاجة إلى نقاط مفردة.

لهذا بمجرد أن الفكرة العادية أو التفكير العادي يحاول أن يتصور رابطة ماهوية فإنه يترك الارتباط في شكل العرضية، ولا يتوجه إلى ماهيته الحقة وإلى وحدته المتداخلة الخالدة. وهكذا في الفكرة نجد أن فكرة العناية الإلهية وحركات التاريخ تتعانقان وتتأسسان على الإيمان الخالد (بالله). ولكن هنا نجد أن العلاقة تتحول في التو إلى مجال حيث يقال إنه لا يمكن استيعابه ولا يمكن النفاذ إليه من قِبلَنا. إن فكرة الكلي لهذا تصبح محددة في ذاتها، وبمجرد التعبير عنها يجري إلغاؤها في التو.

وبعد أن رأينا ما هو الطابع العام للفكرة العادية أو التفكير العادي فإن الوقت قد حان الآن لنلمس المسألة التعليمية في العصور الحديثة ألا وهي ما إذا كان الدين يمكن (تعليمه). إن المدرسين الذين لا يعرفون كيف يطرحون تعليم الدين يقولون إن التعليم في عقائد الدين لا موضع له. لكن الدين له محتوى أو عنصر جوهري يجب أن يكون قادراً على أن يُطْرح أمام العقل بطريقة موضوعية. وهذا يتضمن إمكانية توصيل المحتوى الذي يعرض للعقل لأن الأفكار يمكن توصيلها بالكلمات. إن تدفئة القلب واستثارة الانفعالات أمر مختلف فلذلك لا يمكن تدريس ذلك الذي يقوم في أن يحبب ذاتيتي في شئ، والموعظة البليغة قد تنتج تأثيراً دون أن تحتوي عقيدة أو تعاليم. وفي الحقيقة إذا جعلنا (الشعور) نقطة انطلاقنا، إذا طرحناه على أنه ذلك الذي هو أولي وأصلي ثم قلنا إن الأفكار الدينية تنبع من الوجدان، أي في جانب من المادة أمر صادق طالما أن التحددية الأصلية تنتمي إلى طبيعة الروح ذاتها. ولكن من جهة أخرى فإن الشعور غير محدد حتى أن أي شئ يمكن أن يكون فيه، وإن (معرفة) ما يكمن في الشعور لا يمت إلى الشعور ذاته، بل تطرحه الثقافة والتعاليم التي يوصلّها التفكير العادي. إن التعاليم المشار إليها لا نريد للأطفال وللبشرية بصفة عامة أن يتجاوزوا انفعالات حبهم الذاتية، وهي تقدم حب (الله) على أنه مثل حب الوالدين لأطفالهم، اللذين يحبّانهم، ويجب حبهم كما هم: إنهما يفخران بنفسيهما في البقاء في حب الله، وبينما هما يدهسان كل القوانين الإلهية والإنسانية تحت أقدامهما يعتقدان ويقولان إنهما لم يمسّا

الحب. ولكن إذا أريد للحب أن يكون نقياً، فإنه يجب أولاً أن ينزع الأنانية، يجب أن يجرد نفسه، و(الروح) تتحرر فحسب عندما تنأى خارج ذاتها وتشاهد (الجوهري) على أنه (آخر) و(أسْمى) ضد نفسها. إن الأمر لا يكون إلا عندما يتخذ وضعاً محدداً تجاه القوة المطلقة، تجاه (الموضوع) المُلْهَم على نحو شديد، ومن ثمّ يخرج من ذاته ويحرر ذاته من ذاته ويستسلم وساعتها فإن (الروح) تعود إلى نفسها حقاً. أي أن الخوف من (الله) هو افتراض مسبق للحب الحقيقي. إن ما هو (حق) على نحو ماهويّ يكشف نفسه للقلب كوجود مستقل، في علاقة مع ما تنكر ذاتها، وفقط من خلال هذا الوسيط، من خلال استعادة نفسها تكتسب حرية حقيقية.

وعندما توجد الحقيقة الموضوعية بالنسبة لي فإنني أفرّغ نفسي من نفسي، ولا أحتفظ سوى بنفسي، وفي الوقت نفسه أتصور هذه الحقيقة على أنها حقيقتي (أنا). إنني أتوحّد بها وأتمسّك بنفسي فيها، ولكن كوعي خالص لا عاطفة فيه هوائية. هذه العلاقة ـ الإيمان ـ كهوية مطلقة للمحتوى مع نفسي هي الشئ نفسه كشعور ديني، ولكن مع هذا الاختلاف: هو أنها تعبر عن الموضوعية المطلقة التي لدى المحتوى من أجلي. إن (الكنيسة) و(المصلحين) عرفوا تماماً جداً ماذا يقصدونه بالإيمان. إنهم لا يقولون إن الناس يجري إنقاذهم بالشعور، بالإحساس، بل بالإيمان، حتى أنه في الموضوع المطلق تكون لي الحرية التي تضم على نحو ماهوي زهد إرادتي ولذتي والقناعة الخاصة.

والآن ـ مع المقارنة بالشعور ـ فإنه فيما يوجد المحتوى كحالة خاصة للذات، وبالتالي كشئ عرضي فإن الفكرة تتضمن أن المحتوى يرتفع إلى مصاف الموضوعية، وفي علاقة مع الموضوعية نجد أن المحتوى يجب أن يبرر نفسه من نفسه من جهة، ومن جهة أخرى تلك الضرورة الخاصة بارتباطها الماهويّ بالوعي الذاتي يجب شرحها.

وعلى أي حال يجب أن نلاحظ هنا بالإشارة إلى ما يهم أساساً المحتوى ذاته أن القيمة التي في الفكرة هي تلك الخاصة بشئ معطى، والذي فيه كل ذلك الذي يعرف هو أنه (يكون هكذا)، ثم ضد هذه الموضوعية المباشرة المجردة فإن ارتباط المحتوى بالوعي الذاتي يظهر، في البداية، على أنه وعي لا

يزال ذا طابع ذاتي خالص. والمحتوى ـ حيث يقال حينئذ ـ يسلم نفسه لي من أجل ذاته، وشاهد (الروح) يعلمني أن أميزه على أنه الحقيقة، على أنه تحديدي الماهوي. ومما لا شك فيه أن الفكرة اللامتناهية (للتجسيد) على سبيل المثال ـ تلك النقطة المحورية التأملية ـ لها قوة فيه حتى أنها تنفذ دون مقاومة في القلب الذي لم يسدل عليه التأمل الظلام بعد. ولكن هنا نجد أن ارتباطي الخاص مع المحتوى لم يتطور بعد حقاً، ولا يبدو إلا على أنه شئ غريزي. إن (الأنا) التي تحول نفسها في هذه الحالة إلى المحتوى لا تتطلب مجرد أن تكون هذه (الأنا) البسيطة والساذجة، وهي تستطيع أن تشتغل وتتعدل باطنياً بعدة طرق. وهكذا نجد أن التأمل الأولي الذي يتجاوز التمسك بما هو معطى، يمكن أن يحيّرني من ذي قبل، والحيرة في هذا النطاق هي أكثر خطراً وخطورة تماماً حتى أنه بسببها فإن الأخلاقيات وكل ترسّخ آخر في نفسي وفي الحياة، في الفعل وفي الدول تصبح مزعزعة. وبالتالي فإن التجربة من أنني لا أستطيع أن أملك نفسي عن طريق التأمل وأنني لا أستطيع في الواقع أن أتخذ موقفي إزاء نفسي على الإطلاق والظروف من أنني لا أزال أسعى خلف شئ ينتصب ثابتاً ـ كل هذا يرغمني على الارتداد من التأمل ويفضي بي إلى التمسك بالمحتوى في الشكل الذي هو معطى فيه. ومع هذا الارتداد إلى المحتوى لا يتم عن طريق شكل الضرورة الباطنية، بل هو فقط نتاج اليأس، في أنني لا أعرف إلى أين أتوجّه، ولا كيف أساعد نفسيي بأي طريقة أخرى غير اتخاذ تلك الخطوة. أو قد يكون الأمر أننا نتأمل في الطريقة العجيبة التي انتشر بها الدين وكيف وجدت الملايين الراحة والرضا والكرامة فيه، وإن اجتثاث الإنسان من هذه السلطة يتم إعلانه على أنه محفوف بالخطر، وإن سلطة الرأي الفردي الخاصة تُنَحَّى جانباً لصالحه. ولكن هنا أيضاً تُتَّخَذ خطوة زائفة، ذلك أن القناعة الشخصية خاضعة للسلطة العامة وهي في علاقتها بهذه السلطة يتم إخراس صوتها. ولا يكمن الفرار إلا في افتراض أن الحالة التي تنظر بها الملايين إلى المسألة يجب أن تكون على حق، والإمكانية تبقى على أنه مع إمعان النظر مرة أخرى فإن الأمر قد يستحيل إلى شئ آخر.

كل هذه المظاهر للفكر قد توضع في شكل بدائه عن حقيقة الدين ويكون لها هذا الشكل الذي يُعْطَى لها من جانب المدافعين. لكن هذا ليس إلا تقديم

مجرد الجدال والتأمل، تقديم شكل من الاستدلال الذي لا يأخذ على عاتقه أن يتناول محتوى الحقيقة في طبيعتها الماهوية، والذي يطرح للأمام فحسب المصداقيات أو الاحتمالات، وبدل تأمل الحقيقة في طبيعتها الماهوية نكون قادرين فحسب على تصورها في ارتباطها بالظروف الأخرى والإجراءات والأحوال. وبجانب هذا رغم (علم الدفاع عن العقائد المسيحية) مع ما فيه من مجرد المجادلات ننتقل إلى نطاق الفكر واستخلاص النتائج ونسعى إلى أن تُطْرَح للأمام الأسس أو الدواعي التي يُفْتَرَض فيها أنها مختلفة عن السلطة، ومع هذا فإن أساسها المبدئي هو - مرة أخرى - مجرد سلطة، ألا وهي، السلطة الإلهية من أن (الله) قد كشف للإنسان ما عليه أن يقدمه لنفسه في شكل فكرة وبدون هذه السلطة فإن علم الدفاع عن العقائد المسيحية لا يمكن أن يثير لحظة واحدة، وهذا الخلط والتشويش الدائمان للفكر أو الاستدلال القياسي والسلطة أمر ماهوي بالنسبة لهذه النقطة. ولكن منذ هذه الوجهة من النظر أصبح من المحتم أن سيرورة الجدل يجب أن تتواصل إلى ما لا نهاية، وأن السلطة الإلهية العليا الفائقة هي بدورها يجب رؤيتها على أنها أو يكون في ذاته في أمسّ الحاجة إلى البرهان ويستند إلى سلطة. ذلك أننا لم نكن حاضرين ولم نر (الله) عندما أعطى (هو) الوحي [٩]. لقد كان الآخرون وحدهم الذين يقولون لنا عنه، ويؤكدون لنا الواقعة، والشهادة الخالصة لهؤلاء الآخرين الذين عاشوا من خلال التاريخ أو الذين في البداية عرفوه من شهود العيان هو وفق أولئك المدافعين الوسيلة لتوحيد قناعاتنا بمحتوى منفصل عنا بالنسبة للزمان والمكان. ولكن حتى هذا التوسط ليس مضموناً بشكل مطلق، لأننا معتمدون هنا على مكوّن الوسيط الذي يقوم بيننا وبين المحتوى، ألا وهو الإدراك الحسي للآخرين. إن قوة إدراك معنى الأحداث يتطلّب فهماً دقيقاً وثقافة، ولهذا يقتضي الظروف التي لم تكن واردة بين أولئك الذين كانوا في العصور الأسبق، فقد كانت تنقصهم المقدرة على التقاط التاريخ في جانبه (المتناهي) والاستخلاص منه (للمعنى الباطني) الذي تحتويه، نظراً لأن نقيض الشعر والنثر لم يكن قد تحدد بتميز مطلق. وإذا نحن وضعنا ما هو إلهي فيما

---

(٩) يقول الله تعالى في قرآنه المجيد: «ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا» (الكهف/ ٥١). (المترجم).

هو تاريخي فإننا باستمرار نلمّح إلى عنصر التزعزع والحاجة لطابع محدد يمت من الناحية الماهوية لكل ما هو تاريخي. إن الفهم غير الواقعي وعدم الإيمان يتخذان وضع التطاحن بالنسبة للمعجزات التي يحكي عنها الحواريون، وإذا نظرنا إلى المسألة من الجانب الموضوعي فإنه لا يزال هناك المزيد من الاعتراض بالنسبة للحاجة إلى تناسب سليم بين المعجزة و(ما هو إلهي).

ولكن حتى لو أن كل هذه الطرق لاستخلاص علاقة المحتوى بالفكرة العادية أو الفكر العادي بالوعي الذاتي للحصول على غايتهما إذا كان أسلوب الجدال لدى المدافع مع دواعيه قد أوجد (بعضاً) من القناعة، أو إذا أنا قد وجدت - مع الاحتياطات - الدوافع وتحسّرات قلبي - عزاءً وسلاماً في محتوى الدين، فإن هذا هو مجرد أمر عارض أن هذا قد حدث. وهذه النتيجة تتوقف على حقيقة أن هذه النقطة ذاتها من التأمل والشعور الباطني لم تثر اضطراباً بعد ولم تبتعث في ذاتها بعد هاجساً بوجود (كائن أعلى) ولهذا فإنه يعتمد على إحساس عرضي بالقصور.

وعلى أي حال أنا لا أتكوّن من مجرد هذا القلب وهذا الشعور أو ذاك التأمل الخير بطبيعته الذي يظهر نفسه ودوداً للمدافعين عن الفهم ويرحب بسذاجة به ولا يكونون سوى سعداء للغاية عندما يدركون الدواعي السديدة والملائمة له، لكنّ لي احتياجات أخرى وأسمى بجانب هذا. إنني أيضاً محدد على نحو عيني بطريقة بسيطة وكلية تماماً حتى أن التحددية فيَّ هي تحددية بسيطة محض. أي أنا (الأنا) العينية بشكل مطلق، أنا الفكر الذي يحدد ذاته في ذاته، إنني أحيا كفحوى. وهذا حال آخر لكوني كائناً عينياً، هنا لا أكتفي بالبحث عن إرضاء قلبي، بل إن (الفحوى) تسعى إلى الإشبا ع، وبالمقارنة (بالفحوى) يكون المحتوى الديني في حالة الفكرة العادية أو الفكر العادي يحافظ على شكل الخارجية. وبالرغم من أن هناك العديد من الطبيعة العظيمة المزودة بالثراء والعديد من الذكاء العميق قد وجد إشباعاً في الحقيقة الدينية: إن (الفحوى)، هذا الفكر العيني بالطبع، هي التي لم تُشْبَع بعد، والتي تؤكد نفسها حتى تبدأ كدافع للبصيرة العقلية. فإذا كان التعبير غير المحدد بعد «العقل، البصيرة العقلية» لا يمكن رده إلى مجرد هذا، فإن هذا الشئ أو غيره

هو مؤكد بالنسبة لي كحقيقة خاصة خارجية، وبالعكس، إذا كان الفكر قد حدد ذاته على أن الموضوع يترسّخ بالنسبة لي وفق أساسه ويتأسس في ذاته إذن فإن (الفحوى) باعتبارها الفكر الكلي هي التي تفرّق ذاتها في ذاتها، والتفرقة تبقى متوحدة مع ذاتها. ومهما يكن المحتوى الأشد بالنسبة للإرادة أو العقل الذي قد يكون لدي قد يكون فيما هو عقلي، فإن المسألة الماهوية دائماً هي أن مثل هذا المحتوى يجب أن يُعْرف عن طريقي على أنه مؤسس في ذاته، وأنني أجد فيه الوعي (بالفحوى)، أي أن مجرد القناعة واليقين والتطابق مع المبادئ التي تكون صادقة والتي تحتها أساندها بل إنه فيها تكون لدي الحقيقة (باعتبارها) حقيقية، في (شكل) الحقيقة، في شكل العيني على نحو مطلق، في شكل ذلك الذي يتناغم مع ذاته على نحو مطلق وكامل.

وهكذا نجد تلك الفكرة التي تنوب في شكل الفكر، وهذه الكيفية (للشكل) التي تحملها المعرفة الفلسفية للحقيقة. ومن هذا يتضح أنه لا شئ أبعد عن هدف الفلسفة من الإطاحة بالدين والتمسك بأن محتوى الدين لا يمكن لذاته أن يكون حقيقياً. بل الأمر بالعكس، فإن الدين حقاً هو الذي له محتوى حقيقي، ولكن فحسب في شكل الفكرة العادية أو الفكر العادي، والفلسفة هي التي يجب عليها أولاً أن تقدم الحقيقة الجوهرية ولا يجب على البشرية أن تنتظر الفلسفة لكي تتلقى الوعي بالحقيقة.

ثالثاً

ضرورة وتوسط الموقف الديني في شكل الفكر



إن الرابطة الباطنية والضرورة المطلقة التي فيها ينغرس محتوى الفكرة في الفكر ليست إلا (الفحوى) في حريتها، على نحو شكل بحيث أن كل المحتوى يتأتى له أن يكون تحديداً (للفحوى) ويتم تناغمه أو تساويه مع (الأنا) نفسها. والتحددية هنا هي تحدديتي أنا على نحو مطلق، ومنها تكون (للروح) طبيعتها الماهوية الخاصة كموضوع، وإن الطابع المعطى، والسلطة والخارجية الخاصة بالمحتوى تتلاشى من أجلي.

وبالتالي فإن التفكير يعطى للوعي الذاتي العلاقة المطلقة بالحرية. إن (الفكرة العادية) أو التصور العادي لا تزال قابعة داخل مجال الضرورة الخارجية نظراً لأن لحظاتها بينما تطرح نفسها في علاقة كل منها بالأخرى هذا بدون أي استسلام لاستقلالها. إن علاقة هذه العناصر في الفكر - بالعكس - هي علاقة اصطباغ مثالي، وهذا يعني أنه ما من عنصر يقوم بمعزل أو يكون مستقلاً عن الباقي. بل كل عنصر بالأحرى يبدو على أنه شئ هو مظهر أو مشابه في العلاقة مع العناصر الأخرى. وهكذا نجد أن كل تباين أو تمايز أو بينونة، كل عنصر محدد هو شئ شفاف، لا يوجد حسب مقتضاه بطريقة حالكة لا يمكن النفاذ فيها. وهذا يتضمن أن الموضوعات المميزة ليست مستقلة، ولا تقدم مقاومة كل منها للآخر، بل يجري طرحها في اصطباغها المثالي. إن العلاقة أو شرط غياب الحرية بالنسبة لكلا المحتوى والذات تكون قد تلاشت الآن لأننا لدينا الآن تطابقاً مطلقاً بين المحتوى والشكل. إن المحتوى هو في ذاته حر، ومظهره الفطري هو شكله المطلق، وفي الموضوع نجد أن الذات لديها قبله فعل (الفكرة العادية)، فعل (الفحوى) الذي يوجد في ذاته ولذاته والذي تكون عليه (ذاته).

وفي وصف الفكر وتطوره علينا الآن أن نلاحظ في المقام الأول كيف أنه يظهر نفسه في علاقة مع (الفكرة العادية) أو التصور العادي أو بالأحرى على أنه الجدل الباطني للفكرة، ثم ـ ثانياً ـ كيف تبحث الفكرة (كتأمل) كي تتوسط اللحظات الماهوية للموقف الديني، وأخيراً كيف أن الفكرة كتفكير تأملي تكمل نفسها في فحوى تصور الدين، وتطيح (بالتأمل) في الضرورة الحرة (للفكرة العادية).

(١)

جدل الفكرة العادية



(أ) إن ما لدينا هنا لكي نلاحظه أولاً وقبل كل شئ هو أن التفكير يحلّل هذا الشكل للبساطة حيث يوجد المحتوى في الفكرة. وهذا هو الاتهام عينه الذي يُطْرحَ في الغالب ضد الفلسفة، عندما يقال إن الفلسفة لا تترك شكل الفكرة أو التفكير العادي دون أن تمسّه، بل إنها تغيره، وتسلبه المحتوى. وحينئذ، لما كان الوعي العادي بالحقيقة مرتبطاً بذلك الشكل، فإنها تتخيل أنه إذا ما تغير الشكل سوف تفقد المحتوى والواقع الماهوي وتفسير ذلك التحول إلى أنه تدمير إذا غيرت الفلسفة ما في شكل الفكرة العادية إلى شكل (الفحوى) فإننا نلتقي دون ما شك بصعوبة هي: كيف يمكن الفصل في أي محتوى ما هو محتوى كمحتوى، والذي هو التفكير، عما ينتمي إلى الفكرة العادية كفكرة عادية. ولكن تحطيم بساطة الفكرة أو التفكير العادي لا يعني إلا أن نبدأ بالحصول على فكرة الخصائص المميزة على نحو ما هي موجودة في مادة الموضوع البسيطة هذه، ونعرضها على نحو بحيث يجري إدراكها على أنها شئ متضمن بشكل فطري. هذه السيرورة واردة على نحو مباشر في السؤال: «ما هو ذلك الأمر؟». إن الأزرق ـ على سبيل المثال ـ هو فكرة حسية. فإذا سألنا: ما هي ماهية الأزرق؟ فإن الأزرق ربما يشار إليه لكي يمكن الحصول على ذلك الإدراك، وعلى أي حال فإن هذا الإدراك في الفكرة العامة متضمن من ذي قبل. إن ما يتم السعي إليه في هذا السؤال عندما يُطْرح بجدية هو بالأحرى معرفة (الفحوى)، هو أن نعرف الأزرق كعلاقة مع ذاته في ذاته، أن نعرف التحديدات في تميزها وفي وحدتها. وحسب نظرية جوتة فإن الأزرق هو وحدة النور والظلام، وفي مثل هذا النوع يكون العنصر المظلم هو الأساسي[١٠]، وما يثير الاضطراب في هذه الحلكة هو شئ

---

(١٠) فلنتذكر الآية الكريمة: «فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة» (الإسراء/ ١٢) (المترجم).

مختلف، عنصر يشعّ نوراً، وسيط به نرى هذه الحلكة. إن السماء مظلمة، هي ملتبسة، والجو واضح، ومن جلال الوسيط الواضح هذا نرى الأزرق [١١].

وهكذا فإن (الله) باعتباره محتوى الفكرة، لا يزال تصوره في شكل البساطة. والآن، عندما نفكر في هذا المحتوى البسيط في هذه الخصائص المميزة أو الصفات علينا أن نشير إلى ذلك الذي وحدته - إن جاز لنا القول - ذلك الذي في مجموعه أو بدقة أكبر ذلك الذي تشكل ما هيته الموضوع. يقول الشرقيون إن (لله) عدداً لا متناهياً من الأسماء، عدداً لا متناهياً من الصفات، ولكي ننطق على نحو مستوعب شامل بماهيته (هو) سيكون أمراً مستحيلاً [١٢]. وعلى أي حال، إذا كان علينا أن نلتقط فحوى (الله) فإنه (هو) يجب أن تكون له صفات مميزة وهذه الصفات يجب أن تكون في أضيق نطاق [١٣] لكي يمكن بهذه الصفات ووحدتها أن يكون (الكنه) [١٤] كاملاً.

(ب) هناك مقولة أكثر تحديداً على النحو التالي: طالما جرى التفكير في شئ، فإنه يُطْرَح في علاقة مع (آخر). فإما أن الموضوع معروف في ذاته على أنه العلاقة التبادلية للعناصر التي تتباين وتتمايز، أو كعلاقة لذاته (بآخر) نعرفه خارجه. في (الفكرة العادية)، في التصور العادي، لدينا دائماً كيفيات مميزة سواء كانت تنتمي لكلٍّ أو يجري تنظيمها على نحو منفصل.

---

(١١) فلنتذكر القول القرآني العظيم: «والشمس وضحاها (١) والقمر إذا تلاها (٢) والنهار إذا جلاها» (الشمس) ولنتذكر أيضاً: «والليل إذا يغشى (١) والنهار إذا تجلّى (٢)» (الليل). (المترجم).

(١٢)، (١٣) فلنتذكر القول القرآني العظيم وصفاً لله العظيم: «ولم يكن له كفواً أحد» (الإخلاص/ ٤) (المترجم).

(١٤) استخدم هيجل أو مترجم هيجل إلى الإنجليزية كلمة (شئ) ولما كان الله ليس شيئاً لأنه «ليس كمثله شئ» غيرنا الكلمة إلى كنه أو كيان (المترجم).

وعلى أي حال، ففي التفكير نصبح واعين بتناقض هذه العناصر التي هي في الوقت نفسه مفروض فيها أن تشكل شيئاً (واحداً). فإذا ناقض بعضها بعضاً، فإنها لا تبدو كما لو كانت تستطيع أن تنتمي إلى ما هو (واحد). فعلى سبيل المثال، إذا كان (الله) رحيماً وعادلاً أيضاً فإن الرحمة تتناقض مع العدل [(١٥)] وبالطريقة نفسها، إن الله هو العظيم والحكيم. لهذا فهو من جهة القوة التي يتلاشى إزاءها كل شئ. لكن هذا السلب لكل ما له وجود محدد في تناقض مع حكمته (هو). فهذه الحكمة تقتضي شيئاً يكون محدداً، إنَّ لها هدفاً أو غرضاً، إنها تحديد لذلك العنصر اللامحدود، لتلك القوة في الفكرة نجد أن كل عنصر له موضعه، وكل عنصر مستقر تماماً جنباً إلى جنب: إن الإنسان حر وهو أيضاً معتمد على غيره، يوجد خير ويوجد شر أيضاً في العالم. وفي الفكر نجد أن العناصر المختلفة تتأتى في علاقة تبادلية، ومن ثم يصبح التناقض ظاهراً. هناك شئ ما خاص تماماً في فعل التفكير التأملي، عندما يظهر على أنه الفهم التجريدي وعليه أن يتناول الفكرة، والفكرة عندما تعبر عن صفاتها الباطنية والعلاقات في شكل حسّي، طبيعي، أو خارجي إذا ما تحدثنا بصفة عامة. وبجانب هذا فإن التفكير التأملي كفهم تأملي لديه دائماً فروض مسبقة بالتناهي حيث أنها تعطيه مصداقية مطلقة وتجعله القاعدة أو المعيار، وتطيح (بالفكرة العادية) والحقيقة المطلقة إذا كانت تتعارض معها وهي أيضاً نمو الأشكال الحسية والطبيعية الخاصة بحيث أنه بعد كل شئ نجد أن الفكر وهو يسعى إلى إدراك التفكير في (الكلّي) يحول

---

(١٥) لو كان هيجل يعرف معنى الفضل الذي ورد في القرآن الكريم لما جاءت عبارته على هذا النحو. إن الله عادل وليس بظلام للعبيد. إنه يحقق العدل أولاً، ثم بفضله يرحم أيضاً وهذه الرحمة هي ما يتفضل به الله على عباده لأنه الكريم (المترجم).

هذا إلى علاقات متناهية محددة، ويتشبث بشدة بهذا التناهي، ثم يعلن الفكرة العادية أو التفكير العادي أنه مخطئ. وإلى حد ما لا يزال جدل الفكرة ذاتها هو المحتوى في هذه الفاعلية للفهم، ومن هنا تتبدّى الأهمية الكبرى لفعل الفهم لجلاء التفكير. وعلى أي حال إلى حد ما فإن الأمر على النحو التالي: إن جدل الفكرة يجري رفعه إلى ما وراء مجاله الحق، ونغرسه في نطاق التعسف الشكلي أو الهوى.

وهكذا ـ على سبيل المثال ـ في التصور الشعبي أو فكرة الخطيئة الأصلية فإن العلاقة الباطنية للتفكير هي في الوقت نفسه مما يجري تصورها في شكل خاص لما هو طبيعي، ولكن مع هذا فإن استخدام تعبير (الخطيئة) إنما يعني الرفع إلى نطاق الكلّي للعنصر الطبيعي الذي يكمن في تصور ما هو فطري. والفهم ـ بالعكس ـ يتصور العلاقة على هيئة متناهية، ولا يفكر إلا في الاستحواذات الطبيعية، أو المرض الموروث. ويجري التسليم على نحو حر بأنه هنا طالما أن الأطفال هم المعنيون فإنه أمر عارض أن الآباء يجب أن تكون عندهم ممتلكات أو مصابون بالمرض، والأطفال قد يرثون مرتبة نبيلة أو ممتلكات، أو الشر بدون جدارة أو بدون لوم. إذن، إذا تأملنا أبعد في حقيقة أن حرية الوعي الذاتي أسمى من هذه الظروف القائمة على الصدفة وأنه في المجال الروحي المطلق للخيرية كل واحد يملك في ذلك الذي يفعله، فعله (هو الخاص)، أو قد تكون خطيئته (هو الخاصة)، وتسهل الإشارة إلى التناقض الوارد إذا كان ذلك الذي ينتمي على نحو مطلق لحريتي مفروض أن يحط عليّ من مكان ما بطريقة طبيعية، لا شعورياً، ومن الخارج.

والأمر نفسه كثيراً عندما يهاجم الفهم فكرة التثليث. ففي هذه الفكرة أيضاً نجد أن وحدة التفكير ـ العلاقة الباطنية يجري تصورها على نحو خارجي، فقد جرى التفكير في العدد بشكل مجرد الخارجية. ولكن الفهم هنا

يتمسك بشدة بالخارجية (فقط) ويحافظ على العدّ، ويجد كلاً من (الثلاثة) كاملاً في الخارج في علاقته بالآخريْن في التثليث. والآن، إذا جعلنا هذه الصفة للعدد أساس العلاقة فإنه سيكون من التناقض التام دون شك أن من يوجدون خارجياً على نحو كامل في علاقتهم الواحد بالآخر يجب في الوقت نفسه أن يكون (واحداً) [١٦].

(حـ) وأخيراً فإن مقولة الضرورة تتأتّى أيضاً. إن المكان في التفكير العادي يوجد، يوجد مكان، والتفكير الفلسفي يرغب في أن يعرف ضرورية هذا. هذه الضرورية تكمن في واقعة تذهب إلى أن المحتوى في الفكر العادي لا يجري تناوله كوجود، كشئ موجود في تحددية بسيطة، في هذه العلاقة البسيطة من النفس فحسب، بل جوهرياً في علاقة مع (آخر)، وكعلاقة العناصر المايزة بالتبادل.

إن ما نسميه (الضروري) هو هذا: إذا كان الواحد موجوداً فإنّ الآخر بالتالي يُطْرحَ أيضاً، الأول وحده يتحدد في إطار أن الثاني يوجد، والعكس بالعكس. وبالنسبة للتفكير الفلسفي المتناهي يصبح على نحو مباشر شيئاً لا يوجد من تلقاء ذاته، بل هو يقتضي لوجوده شيئاً آخر، هو يوجد فحسب في الواقع من خلال (آخر). وبالنسبة للتفكير بصفة عامة، بالنسبة للتفكير المتناهي، أو بدقة أكبر بالنسبة للاستيعاب الحافل بالفحوى أو التصور الفلسفي فإنه لا يوجد شئ مباشر.

المباشرية هي المقولة الرئيسية القائدة للفكرة العادية أو التصور العادي

---

(١٦) فلنتذكر هنا القول القرآني العظيم: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» (المائدة/ ٧٣) وواضح أن هيجل يرفض بشكل ما هذا التثليث من منظور الفهم (المترجم).

حيث يُعْرف المحتوى في علاقته البسيطة بالنفس. ذلك أن التفكير هو أن ما يوجد فحسب في التوسّط يكون حاضراً على نحو ماهوي. هناك الخصائص العامة التجريدية التي تنتمي لهذا التباين أو التمايز التجريدي بين الفكرة الدينية أو التصور والتفكير.

وفي العلاقة مع المسألة التي أمامنا، إذا نحن تمعنّا في هذه النقطة على نحو أكبر فإن كل أشكال المعرفة المباشرة، الإيمان، الشعور، الخ نرى أنها تنتمي في هذا المضمار لمقولة الفكرة العادية أو التفكير العادي. وهنا ينطرح التساؤل: «هل الدين، هل معرفة (الله) هي معرفة مباشرة أم معرفة بالتوسّط؟»

(٢)

توسطيّة الوعي الديني في ذاته



فإذا انتقلنا للنظر فيما هو متضمن على نحو ماهوي في الفكر والضرورة وبالتالي في التوسط فإننا نجد أن طلب مثل هذه المعرفة بالتوسط تتعارض مع المعرفة المباشرة، وبالنسبة لهذا المجال للتعارض علينا أن ننظر فيه في البداية.



(أ)

المعرفة المباشرة والتوسط



هناك رأي عام شديد، هناك تأكيد عام بأن معرفة (الله) لا توجد إلا على هيئة مباشرة، إن هذا هو واقعة خاصة بمعرفتنا، وهو (موجود) على هذا النحو. إن لدينا فكرة عن (الله) والقناعة بأن هذه الفكرة ليست فحسب ذاتية فينا بل هي أيضاً أن (الله) (موجود). ويقال أن الدين، معرفة (الله)، ليس إلا إيماناً فقط، وأن المعرفة بالتوسط يجب استبعادها وهي تدمر اليقين، تدمر ضمان الإيمان، تدمر ما يشكّل الإيمان حقاً. هنا لدينا هذا النقيض بين المعرفة المباشرة والمعرفة بالتوسّط. إن التفكير، التفكير العيني، إن الاستيعاب الفلسفي هو تفكير بالتوسط. غير أن المباشرية وتوسط المعرفة جانب أحادي من التجريدات، فالواحد على هذا النحو شأنه في هذا شأن الآخر. إن المقصود أو يُفْتَرض أن الصوابية أو الحقيقة لا يجب أن نغزوها لواحد منهما ونستبعد الآخر، للواحد أو الآخر بذاته، لواحد من الاثنين معزولاً. زيادة على ذلك سوف نتبين أن التفكير الحق أو الاستيعاب الفلسفي يوجد الاثنين في ذاته ولا يستبعد أيًّا منهما.

(١) ينتمي للمعرفة بالتوسط استنباط الواحد من الآخر، الاستناد للواحد على الآخر، اشتراط تحديد واحد على آخر، وهذا هو ما نسميه التأمل. والمعرفة المباشرة لا تعبأ بكل الاختلافات أو التباينات أو التمايزات، إنها تستبعد هذه الأحوال الخاصة بالعلاقة، وليس لديها إلا ما هو بسيط، حالة واحدة من العلاقة، معرفة واحدة، الشكل الذاتي، ثم «إن هذا موجود». وطالما أنني أعرف يقيناً أن (الله) موجود، فإن المعرفة هي علاقة بين نفسي وهذا المحتوى، وبمثل يقيني بأنني موجود يكون (الله) موجوداً على نحو يقيني. إن وجودي ووجود (الله) هكذا مترابطان معاً في وحدة، والعلاقة هي (الوجود). وهذا (الوجود) بسيط، وهو في الوقت نفسه مزدوج أو ثنائي.

وهذه العلاقة في المعرفة المباشرة بسيطة بساطة تامة، كل الأحوال التي تشمل العلاقة يجري طمسها. وحتى يمكننا أن نبدأ دعونا نتصورها أيضاً على نحو تجريبي، أي دعونا نضع أنفسنا في النقطة المحورية نفسها التي تشغلها المعرفة المباشرة. إن ما يتحدث بصفة عامة نسميه المعرفة التجريبية، يرقى إلى مجرد هذا: أنا ببساطة أعرف هذا، هذه هي واقعة الوعي، أنا أجد في نفسي فكرة (الله) وأنه (هو) موجود.

إن النقطة المحورية هذه هي أن ما هو تجريبي وحده يجب حسبانه صادقاً، وأن الإنسان لا يجب أن يتجاوز ما يجده في الوعي ولا يجري التساؤل لماذا وُجد، أو كيف أنه ضروري، وهذا سوف يفضي إلى العرفان أو المعرفة الفلسفية، وهذا بالضبط هو الشر الذي يجب أن نحتاط ضده. إن التساؤل التجريبي إذن هو «(هل توجد) معرفة مباشرة؟».

تنتمي للمعرفة التي تتم بالتوسط المعرفة بالضرورة. إن ما هو ضروري له علة، إنه يجب أن يكون. إن وجود شئ مختلف أو (آخر) ـ من خلاله أو من خلال الوجود الذي منه يوجد ذاته ـ أمر ماهوي لمثل هذه المعرفة. فيها توجد علاقة ما هو متمايز أو متباين أو مختلف. إن التوسط لا يستطيع أن يكون سوى مجرد التوسّط المتناهي. وعلى سبيل المثال فإن المعلول يجري النظر إليه على أنه شئ يقوم في جانب والعلة على أنها شئ يقوم في الجانب الآخر.

ومن الطبيعة الخالصة للمتناهي هي أن تكون معتمدة على (آخر)، إنها لا توجد مستقلة، لا توجد في ذاتها ولا توجد لذاتها، أو من خلال ذاتها، إن شيئاً ما آخر ضروري لوجودها. والإنسان من الناحية الفيزيقية يستند إلى عدة أمور: إنه يحتاج إلى الطبيعة الخارجية، إنه يحتاج إلى الأشياء الخارجية. وهذه الأشياء ليست من نتاج عمله، إنها تبدو على أنها ذاتية الوجود في العلاقة معه، كل ما يستطيع هو أن يطيل حياته طالما توجد وتكون ذات فائدة له.

والتوسط الأسمى (للفحوى)، للعقل، هو توسط مع ذاتها. وللتوسط ينتمي هذا التمايز أو التباين أو الخلاف، والعلاقة الماهوية (للإثنين)، ومثل هذه العلاقة هي أن (الواحد وحده يوجد، طالما أن (الآخر) موجود والآن في المباشرية نجد أن هذا التوسط مستبعد.

(٢) ولكن حتى لو أخذنا بوجهة نظر تجريبية، خارجية، سوف نجد أنه لا يوجد شئ على الإطلاق مباشر، لا يوجد شئ تمتّ إليه فحسب صفة المباشر مع استبعاد التوسط، لكن ما هو مباشر هو بالمثل جرى توسّط له، وهذه المباشرية نفسها من الناحية الجوهرية قد حدث لها توسّط.

إن طبيعة الأشياء المتناهية أن تمرّ بالتوسّط، إن الأشياء المتناهية مخلوقة،

متولدة، كنجم، أو حيوان. والإنسان الذي هو أب هو متولد، حدث له توسّط مثل الابن. فإذا بدأنا من الأب إذن الأب هو ـ في المقام الأول ـ ما هو متوسط، والابن باعتباره السليل، هو ما جرى له توسط. وعلى أي حال فإن كل شئ يحيا طالما أنه وليد، ويتحدد بالتالي كشئ يبدأ، كشئ مباشر، هو أيضاً شئ وليد.

إن المباشرة تعني في الواقع (الوجود). إنها تعني هذه المرجعية البسيطة إلى النفس، إنها مباشرة طالما نحن نضع العلاقة خارج مرمى البصر وإذا نحن حدّدنا هذا لوجود على أنه وجود لجانب من الجوانب المترابطة في العلاقة ـ كمعلول ـ إذن ما ليست له علاقة يجري إدراكه على أنه شئ جرى له توسط. وبالطريقة عينها فإن العلة لا توجد إلا لأن لها معلولها، وإلا لن تكون علة على الإطلاق. في هذه العلاقة وحدها ـ وبالتالي في هذا التوسط فحسب ـ تكون علة. إن كل شئ يوجد (إننا لم نتحدث بعد عن التوسط مع النفس) نظراً لأنه يقتضي (آخر) لوجوده، أي لمباشريته، يكون إلى هذا المدى قد جرى بالتوسط.

ومجال (المنطق) هو مجال الجدل الذي فيه (الوجود) يعد على أنه ذلك الشئ ـ إذا ما جرى ـ تناوله على أنه شئ مباشر يكون غير حقيقي. إن حقيقة (الوجود) هي (الصيرورة)، إن (الصيرورة) هي تحديد مفرد، ذاتية العلاقة، إنها شئ مباشر، هي فكرة عامة بسيطة تماماً، لكنها تحتوي كلا التحديدين ـ (الوجود) و(اللاوجود). لا توجد أي مباشرة، الحقيقة هي بالأحرى أنها مجرد فحوى أولية بسيطة. وبهذا المعنى وحده يوجد ذلك الشئ الذي يقال إنه المباشرية.

والأمر بالمثل بالنسبة للمعرفة المباشرة التي هي حالة خاصة، نوع من المباشرية، لا توجد معرفة مباشرة. «المعرفة المباشرة» توجد حيث لا يكون لدينا وعي بالتوسط، وهي مثل كل شئ (يكون) قد جرى لها توسط. لدينا مشاعر، وهذا شئ مباشر، ولدينا إدراك وهذا يظهر تحت شكل المباشرة. وعلى أي حال إذا كان علينا أن نتعامل مع الفكر ـ التحديدات، نتعامل مع مقولات الفكر، فإن علينا أن نكف عن محاولة معرفة كيف طرح أي شئ ذاته (أولاً)، بل نكتشف ما إذا كان هذا طبيعته (بالفعل).

وعلى سبيل المثال، إذا نظرنا في الإدراك فإننا نتبين أنني أنا المعرفة، أنا الإدراك، وأبعد من هذا أنه يوجد (آخر)، (موضوع)، إذا لم يجر تصوره على أنه موضوعي، بل على أنه ذاتي، فإنه توجد على الأقل بعض التحددات أو الحالة الشعورية تكون ماثلة لي في الإحساس أجد أنه قد جرى لي توسط عن طريق الشئ فحسب، عن طريق الطابع المحدد لإحساسي. إنه دائماً محتوى، عنصران يتوجهان لتكوينه. إن المعرفة بسيطة بساطة مطلقة، لكن يجب عليّ أن أعرف شيئاً، فإذا كنت مجرد معرفة، فإنني لا أعرف شيئاً على الإطلاق. والأمر نفسه بالنسبة للنظر الخالص. ففي النظر (الخالص) أنا لا أرى شيئاً على الإطلاق. إن المعرفة الخالصة يمكن أن تسمى مباشرة، إنها بسيطة، ولكن إذا كانت المعرفة فعلية، واقعية، يكون لدينا إذن ما نعرف وما هو معروف، إن لدينا علاقة وتوسطا.

فإذا تحدثنا على نحو أكثر تحديداً فإن المعرفة الدينية هي من الناحية الماهوية معرفة بالتوسط، ولكن بالمثل أيضاً ليس مسموحاً أن نتطلع للطريقة الأحادية الجانب على مجرد المعرفة بالتوسط على أنها حقيقية وصادقة. ومهما يكن الدين الذي ينتمي إليه الإنسان فإن كل إنسان يعرف أنه قد تربى عليه، وأنه تلقى التعاليم فيه. وهذه التعاليم، هذه التربية تزودني بمعرفتي، إن معرفتني تمت في جو التوسط من خلال عقيدة، من خلال تربية، الخ.

بجانب هذا إذا كان الدين ديناً وضعياً موضوعاً موضع الطرح والتساؤل فإنه يتم بالوحي، وذلك على نحو خارجي عن الفرد، وهناك يكون الإيمان بالدين من الناحية الماهوية قد تم من خلال وسيط، من خلال الوحي. هذه الظروف والعقائد، وهذا الوحي، كلها ليست ذات طبيعة تكونت بالصدفة، إنها ليست عرضية، بل هي ماهوية، وهي دون شك عليها أن تتعامل مع علاقة خارجية، لكن هذه العلاقة ليست باللاماهوية على حسبان أنها خارجية.

فإذا وجهنا الآن انتباهنا إلى الجانب الآخر، الجانب الباطني، ونسينا أن الإيمان، القناعة له أو لها هذا الطابع التوسطي فإننا نكون حينئذ في وضع اعتباره مستقلاً وهنا بالضبط في الجانب الأكبر يتأتّى تأكيد المعرفة المباشرة، إن لدينا معرفة مباشرة (بالله) كما يقال، هذا هو الوحي عندنا. هذا مبدأ عظيم، ولما كان ماهوياً فيجب أن نتمسّك به بشدة، إنه يتضمن الحقيقة وهي أن الوعي الوضعي لا يمكن أن يزودنا بدين على نحو أن يكون له طابع شئ منتج بشكل آلي، طابع شئ ناجم من الخارج، وينبثّ في الإنسان بفاعل خارجي.

هنا نجد القول القديم لأفلاطون في موضعه وهو أن الإنسان لا يتعلم شيئاً، إنه وحسب يتذكر، إن الحقيقة هي شئ يحمله معه الإنسان في داخله أصلاً، ويتم التعبير عنه في الخارج وليس بطريقة فلسفية، إنه تذكره لمحتوى كان معروفاً في حالة سابقة. هنا يتم الطرح على نحو صوفي، لكنه يتضمن فكرة أن الدين والعدالة والأخلاقيات وكل ماهو روحي كل ما هنالك أنها تستثار في الإنسان، إنه بالإمكانية (روح) والحقيقة تكمن فيه. وما يجب أن يعمله هو مجرد حمله إلى الوعي [17].

إن (الروح) تحمل الشهادة (للروح)، وهذه الشهادة هي الطبيعة الباطنية الخاصة (للروح). وفي هذا فإن الفكرة المثقّلة واردة وهي فكرة أن الدين لم يتم حمله للإنسان من الخارج، بل هو يكمن خفياً فيه هو نفسه، في عقله، في حريته، في الواقع. وإذا نحن تجردنا من هذه العلاقة وأمعنا النظر في ماهية

(١٧) علينا أن نتذكر أن أول سورة نزلت في القرآن الكريم هي سورة (العلق) ومطلعها: «إقرأ باسم ربك الذي خلق (١) خلق الإنسان من علق (٢) إقرأ وربك الأكرم (٣) الذي علم بالقلم (٤) علم الإنسان ما لم يعلم (٥)» فالعلم من الله وهو منذ البداية.

كما جاء في سورة (الأعراف): «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة أنا كنا عن هذا غافلين (١٧٢)» وعندما هبطنا إلى الدنيا نسينا هذا العهد ومن ثم فرحلة الإنسان في الدنيا هي تذكر هذا العهد فالمعرفة تذكر وليست تحصيلاً والفيلسوف الحقيقي هو الذي لا يتناقض مع الدين. (المترجم).

هذه المعرفة، كيف لهذا الشعور الديني، كيف لهذا الوحي الذاتي في (الروح) أن يتكون فإننا نتبين أنه بالمباشرية في الحقيقة، مثل كل المعرفة، ولكنها المباشرية التي هي بالمثل تحتوي توسطا في ذاته. وذلك أنني إذا (أنا) كونت فكرة عن (الله) فإن هذا يتضمن على نحو مباشر التوسط، رغم أن المرجعية (لله) مباشرة وعلى نحو مباشر تماماً. إنني أعيش كمعرفة، وحينئذ يوجد (آخر) ألا وهو (الله) [١٨] ولهذا توجد علاقة، وإن المعرفة التي تعبر عن هذه العلاقة هي التوسط. وأما باعتبار أن لدي معرفة بطريقة دينية ليس لدي هذا الطابع إلا من خلال هذا المحتوى الذي هو معرفتي.

(٣) فإذا أمعنا النظر في المعرفة الدينية على نحو أدق فإنها لا تظهر نفسها وحسب على أنها العلاقة البسيطة لنفسي مع الموضوع، بل أيضاً هي معرفة تنوع أكثر عينية تماماً. هذه العلاقة التوسطية الخالصة، معرفة (الله) هي حركة باطنية، أو لطرح الأمر على نحو أكثر دقة إنها صعود أو ارتقاء إلى (الله). إننا نصف الدين على أنه من الناحية الماهوية الاجتياز أو التحول من محتوى إلى آخر، من المتناهي إلى المحتوى اللامتناهي المطلق.

هذا التحول حيث يتم الإعلان فيه عن الخصائص الفريدة للتوسط بشكل محدد من النوع المزدوج. في الشكل الأول إنه اجتياز من الأشياء المتناهية، من أشياء العالم، أو من تناهي وعينا ومن هذا التناهي بصفة عامة الذي نسميه (أنفسنا) - (أنا) - هذه الذات الفردية - إلى اللامتناهي، الذي يتم تحديده على نحو أدق على أنه (الله)، والحالة الثانية للتحول لها مظاهر نوع أكثر تجريداً، مرتبطة بالتالي بنقيض أكثر تجريداً وعمقاً. هذا الجانب الأول يتحدد على أنه (الله)، اللامتناهي بصفة عامة، وهو شئ معروف من جانبنا، والجانب الآخر الذي نتحول إليه هو - إذا ما استخدمنا مصطلحاً عاماً - التحددية ككيان موضوعي، ككيان موجود. في التحول الأول فإن الشئ المشترك في الجانبين هو (الوجود) وهذا المحتوى لكلا الجانبين ينطرح على أنه متناه ولا متناه، وفي التحول الثاني إن ما هو مشترك بين الإثنين هو اللاتناهي

---

(١٨) كان الأفضل لهيجل تأدباً في التعبير أن يقول إنني أنا (الآخر) بالنسبة لله فهو أصل الوجود وأنا مخلوقه المتناهي (المترجم).

وهذا يتقرر في شكل الذاتي والموضوعي.

وعلينا الآن أن ننظر في علاقة المعرفة (بالله) داخل ذاتها. إن المعرفة هي علاقة داخل ذاتها، إنها تمر بالتوسط، ويتم هذا إما من خلال (الآخر) أكثر مما يتم من خلال ذاتها أو في داخل ذاتها، لكنه توسط، ففيه نجد أن مرجعية نفسي إلى موضوع تتخذ لها وصفاً ـ مرجعية إلى (الله) الذي هو (آخر) [١٩].

إنني (أنا) و(الله) مختلفان الواحد عن الآخر، فإذا كان الإثنان (واحداً) إذن ستكون هناك علاقة مباشرة، سيكون هناك تحرر من أي توسط، ستكون هناك وحدة بدون علاقة، أي وحدة بدون تمايز أو تباين أو فرق. ولما كان الإثنان مختلفين، فإن (الواحد) ليس ما عليه (الآخر)، وعلى أي حال إذا كانا مرتبطين، إذا كانت لهما هوية في الوقت نفسه مع اختلافهما إذن هذه الهوية هي نفسها مختلفة مع اختلافهما، إنها شئ مختلف عن كليهما، وإلا لن يكونا مختلفين [٢٠].

كلاهما مختلفان، ووحدتهما ليست هما نفسيهما، إنهما (واحد) يكونان مختلفين، وعلى أي حال هما مختلفان لهذا فإن وحدتهما مختلفة عن

---

(١٩) مرة أخرى كان أدب التعبير أن يعكس هيجل التعبير فيقول: مرجعية إلى (الله) الذي أنا بالنسبة إليه (آخر). (المترجم).

(٢٠) يبدو أن ما يقوله هيجل هنا هو ما في التجربة الصوفية في التراث الإسلامي عندما تكون هناك وحدة (شهود) لا وحدة وجود. والحلاج يصور هذا بقوله: «من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر. فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم» ويقول:

بيني وبينك إنّيٌّ يباعدني فارفع بإنّيِّك إنّيِّي من البْينِ

(المترجم).

اختلافهما [٢١]. وهذا يتضمن أن التوسط يتخذ له مكاناً على نحو أدق في (ثالث) حيث يتعارض مع عناصر الاختلاف، ومن ثم يتكون لدينا قياس، أن لدينا (اثنين) مختلفان، و(ثالث) يجمعهما معاً حيث يجري التوسط لهما فيكونان في هوية.

وهكذا نجد أن الأمر ليس مجرد اقتراح غير مباشر، بل هو أمر وارد بالفعل في الموضوع عينه الذي نتناوله، فطالما أننا نتناول معرفة (الله) نكون مهتمين بشكل مباشر بما له شكل قياس. إن الإثنين مختلفان، وتوجد وحدة حيث هما في (واحد) من خلال (ثالث)، هذا هو القياس. ومن ثم علينا أن نتناول على نحو أدق طبيعة معرفة (الله) التي هي من الناحية الماهوية تتم بالتوسط في ذاتها. إن معرفة (الله) تطرح نفسها في شكلها الأشد دقة على شكل براهين وجود (الله). هنا معرفة (الله) تنطرح كمعرفة تتم بالتوسط.

وإنَّ ذلك الذي هو (واحد)، (الواحد) التجريدي لا يتعرض للتوسط. وإن أدلة وجود الله تمثل معرفة (الله) لأنها تحتوي على توسطية داخل ذاتها هي. والدين نفسه هو معرفة (الله). وإن تطبيق هذه المعرفة أو تكشفها الذي يتم بالتوسّط هو تكشف للدين نفسه. لكن هذا الشكل من البرهان يسير دون شكل على نحو ما على خطوط خاطئة عندما يتم عرض هذه المعرفة كبرهان على وجود (الله). إن النقد قد جرى توجيهه ضد هذا البرهان، لكن اللحظة الأحادية الجانب للشكل الذي يشخّص هذه المعرفة بالتوسط تنسخ الإجراء برمّته.

لهذا فإن ما يجب عمله هو استعادة أدلة وجود الله إلى وضعها من التقدير بأن ننزع عنها ما ليس سليماً فيها. إن لدينا (الله) ووجوده (هو) (الوجود الكائن أو الآنية). إن الوجود هو (وجود عام) متناه محدد، ووجود (الله) ليس

---

(٢١) لقد سبق للحلاج المتوفي عام (٣٠٩هـ / ٩٢١م) أن عبر عن هذا من خلال تجربته الصوفية عندما أدرك أن ناسوتيته هو مستهلكة في لاهوتية الله غير ممازجة إياها وإن لاهوتية الله مستولية على ناسوتيته هو (أي الحلاج) غير مماسة لها. (المترجم).

بأي حال ما يكون عليه الوجود المحدود، والوجود هنا مأخوذ على أنه وجود بمعنى خاص. ومن ثم لدينا (الله) في (وجوده هو)، إن لدينا وقائعيته، لدينا الموضوعية، وإن سيرورة البرهنة عليها من أجل موضوعها أن تبيِّن لنا العلاقة بين التحديدين لأنهما مختلفان وليسا (واحداً) على نحو مباشر.

إن كل شئ مباشر في علاقته بذاته - (الله) باعتباره (الله)، (الوجود) باعتباره (الوجود). وإن البرهنة تعني إظهار أن تلك العناصر التي نبدأ بها في حالة الاختلاف لها أيضاً علاقة، هوية - ليست هوية خالصة، لأن ذلك سيكون مباشرية، التماثل. وإن عرض علاقة يعني في الواقع البرهنة، وهذه العلاقة قد تكون من الأنواع المختلفة، وإلى المدى الذي تكون فيه سيرورة البرهان فإن نوع العلاقة المطروح في المسألة يتم تركه دون تقرير.

هناك علاقة من النوع الآلي الخارجي تماماً. وعلى سبيل المثال، نرى أن برهاناً تاماً ضروري بالنسبة للجدران، إن البيت له هذا الشكل المنغلق والمسقوف كحماية ضد الطقس، الخ. وقد يقال أنه قد جرت البرهنة على البيت على أنه لابد أن يكون له سقف، إن الموضوع هو مركّب الجدران مع السقف. وهذا بالتأكيد حالة شئ واحد مضاهٍ مع آخر، هذا هو العلاقة، ولكن في الوقت نفسه لدينا وعي بأنّ هذه العلاقة لا تهم وجود تلك الموضوعات. إن كون ذلك الخشب والقرميد يشكلان سقفاً لا يؤثر في وجود البيت، وإلى المدى الذي يهم ُإن العلاقة هي مجرد علاقة خارجية. وفي هذه الحالة فإن البرهان يتألف من الإشارة إلى وجود علاقة بين ذاتيات تكون العلاقة بالنسبة لها هي نفسها خارجية.

وعلى هذا هناك أشكال أخرى من العلاقة فطرية في الموضوع، في المحتوى نفسه. وعلى سبيل المثال إن الأمر على هذا النحو بالنسبة للمسلمات الهندسية. فإذا كان هناك مثلث فيه زاوية قائمة فإن المرء يكون قد أُعْطى علاقة محددة بين مربع الوتر ومجموع مربعي الضلعين الآخرين. هذه هي ضرورة ماهوية، هنا العلاقة ليست علاقة من العلاقات التي نجد فيها العلاقة الخارجية، بل بالعكس، هنا نجد أن العلاقة لا يمكن أن توجد بدون العلاقة الأخرى، فمع إعطائنا العلاقة الأولى نكون قد أُعْطِينا العلاقة الأخرى أيضاً.

ولكن في هذه الضرورة نجد الحالة التي ندرك فيها أن الضرورة مختلفة عن علاقة التحددية في الشئ الفعلي ذاته. والمسار الذي نتبعه في سيرورة البرهان ليس مسار الموضوع أو الشئ الفعلي في ذاته، إنه مسار مختلف متضمن في طبيعة الشئ. إنه (نحن) الذين نرسم خططاً مساعدة، إنه لا يخطر على بال إنسان أن يقول إن المثلث لكي تكون زواياه الثلاثة تساوي زاويتين قائمتين يجب رسم خطة لمد زواياه ومن ثم يتم الحصول على الخاصية موضع البحث، هنا يكون مدركاً لما هو ضروري، السيرورة المتوسطة التي نمر بها وسيرورة الموضوع نفسه مختلفان الواحد عن الآخر.

إن البناء والعرض يتمان فحسب بالنسبة لفهمنا الذاتي. ليست على نحو موضوعي الحالة التي تذهب إلى أن المثلث يحرز بهذه السيرورة للعلاقات أو الخاصية موضع البحث، إنه نحن فحسب الذين علينا أن نرى الحقيقة من خلال هذه السيرورة، وذلك مجرد ضرورة ذاتية وليس علاقة، وليس سيرورة في الشئ ذاته. هذا النوع من العرض، هذه العلامات نراها في التو على أنها غير كافية بالنسبة لمعرفة (الله) ،غير كافية بالنسبة للعلاقة الفطرية للصفات (بالله) وعلاقة معرفتنا (بالله) وصفاته (هو).

وعدم الرضاء يتخذ - إذا تحدثنا على نحو أدق - الشكل التالي: - في المسار الذي تتبعه الضرورة الذاتية، التي ذكرناها في التو، ننطلق من التعريفات المعروفة الأولية على وجه اليقين، من مثل هذه الأشياء السابق معرفتها لنا. إن لدينا فروضاً مسبقة هنا، من المؤكد أنها ظروف معروفة، تتضمّن أن المثلث، القائم الزاوية (موجود). والعلاقات المعروفة على وجه اليقين مفترضة من قبل، وفي مثل هذه الشروح نشير إلى أنه إذا كان مثل هذا التحديد يوجد إذن فإن تحديداً آخر على هذا النحو يوجد أيضاً، أي أننا نجعل النتيجة متوقفة على الظروف المعطاة الواردة من قبل.

ووجهة النظر المفترضة هي أن النتيجة التي نستهدفها يجري عرضها على أنها شئ متوقف على الفروض المسبقة. إن البرهان القائم ببساطة على عمل الفهم - هو بلاشك النوع الأكمل للبرهان، وبرهان الفهم حيث يجري عرض الشئ على أنه معتمد على شئ آخر يتم بأكبر تنسيق وشمولية. ولكن عندما نطبق هذا على (وجود الله) نجد أن عدم السداد المتضمن في محاولة عرض

مثل هذا الارتباط بالنسبة لله يصبح واضحاً في التو. بل إنه يبدو في الحقيقة خاصة في تلك الحركة الأولى التي أسميناها الارتقاء إلى مصاف (الله) لأننا إذا تصورنا هذا في شكل برهان فإن ما هو متضمن هو أن المتناهي يصبح الأساس أو القاعدة التي عليها يتم عرض (وجود الله). وفي هذه العلاقة فإن (وجود الله) يبدو كاستدلال، على أنه معتمد على (وجود) المتناهي.

وهكذا نجدد عدم سداد هذه السيرورة التي نسميها البرهان لعرض ذلك الذي نطرحه لأنفسنا تحت اسم (الله) يصبح واضحاً لأننا نتصوره (هو) بالدقة على أنه ذلك الذي هو غير مشتق، غير مستمد، الموجود على نحو مطلق في ذاته ولذاته. وذلك - إذن - تحريف للمشار إليه من قبل. ولكن إذا جرى التفكير فيه على أنه نتيجة ملاحظة من هذا النوع، فإن هذه الحركة سبق أن بيّنا عقمها، فإن مثل هذه الفكرة بدورها تتضمن أحادية جانب نتبيّنها في التو على أنها متناقضة مع الوعي الكلي للإنسان.

إن الإنسان يتأمل العالم، ولما كان مفكراً، كائناً عاقلاً، حيث أنه لا يجد أي إشباع في طبيعة الصفة للأشياء فإنه يرتفع من التناهي إلى الضرورة المطلقة ويقول: «إن الوجود المتناهي عَرَضي، ولهذا يجب أن توجد ضرورة ذاتية الوجود، هي أساس هذه العرضية». هذا هو المسار الذي يتبعه العقل الإنساني، الروح الإنسانية، وهذا البرهان على وجود (الله) ليس إلا وصف ذلك الفعل الخاص بالارتقاء إلى مصاف اللامتناهي.

وبالطريقة عينها فإن الخط التالي الأكثر عينية للتفكير سيتم الأخذ به دائماً. فلما كانت الأشياء الحية توجد في العالم، والتي بفضل حياتها، وباعتبارها منظمة على نحو ماهوي، تشكل تناغماً من الأجزاء المركبة المختلفة، بل زيادة على ذلك لما كانت هذه الأشياء الحية تقوم وهي في احتياج للموضوعات الخارجية مثل الهواء الخ. والتي هي مع هذا مستقلة عنها فإنّ الناس يتجادلون دائماً على أنه لابد من وجود أساس باطني للتناغم يوجد بين الأشياء التي ليست معتمدة بوضوح ذاتي الواحد منها على الآخر.

هذا التناغم يوجد بالفعل، وهو يفترض فاعلية أنتجته، وهي تعمل وفق غايات وإنّ تأمل هذا هو أن نعجب بحكمة (الله) في (الطبيعة) على نحو ما

تتحد، هذه المعجزة التي يطرحها الجهاز العضوي الحي، وتناغم الموضوعات الخارجية معه. ومن هذا التناغم يرتقي الإنسان إلى الوعي (بالله). وإذا افترض أي إنسان أنه في حالة (شكل) براهين وجود (الله) يجري دحضها، وأنّ هذه البراهين تصبح عتيقة بالنسبة (لمحتواها) أيضاً فإنه يكون مخطئاً.

ولكن مما لا شك فيه أن المحتوى ليس ماثلاً في نقائه. وهذا النقص قد يتضح على النحو التالي: - يقال إن في البرهنة على أي شئ يظل الإنسان بارداً، عليه أن يتعامل مع محتوى موضوعي. إنه في الحقيقة قد يتصور أن هذا أو ذاك من الأشياء موجود، لكن المعرفة التي يتوصل إليها هي معرفة خارجية، والبصيرة التي يكتسبها هكذا تظل شيئاً خارجياً فحسب. ويقال إن مثل هذه السيرورة للتفكير موضوعية أيضاً، إنها قناعة باردة، هذا النوع من الاستبصار ليس في القلب، وفي القلب ومشاعره يجب أن توجد القناعات.

وفي هذا الاتهام بالقصور يتضمن الأمر أن هذه السيرورة عينها للتفكير هي الترقي أو الرفع (الخاص بنا)، ليس علينا أن نسلك كما لو كنا نتأمل علاقة تحديدات خارجية، بل إنه الشعور، الروح المعتقدة، (الروح) في الواقع هي التي عليها أن ترتفع أو يجري رفعها. والحركة الروحية، حركة نفسنا، حركة معرفتنا يجب أن تكون واردة فيها أيضاً، ونحن نتعامى عن هذا عندما نتحدث عنه كعلاقة خارجية للتحديدات.

ومهما يكن الأمر فإنّ الارتقاء وحركة المحتوى الموضوعي يحدث بالفعل أن يشكّلا سيرورة واحدة ألا وهي في (التفكير). إنني (أنا) طالما أنا أفكر فأنا نفسي هذا التجاوز، أو هذا التحول، هذه الحركة الروحية، هذه الحركة التي علينا أن نعتبرها الآن (التفكير) وعلى أي حال حتى يمكننا أن نبدأ فهي ملاحظة تجريبية وتأمل.

(ب)

المعرفة بالتوسط كملاحظة وانعكاس



الذين يأخذون بوجهة النظر هذه والتي هي في الحقيقة خاصة بالعصر الراهن، ينطلقون وفق مناهج علم النفس التجريبي، إنهم يتقبلون الوجود في الوعي العادي، ويتقبلونه على نحو ما هو وجود هناك، يلاحظون الظواهر، ويضعون خارج الوعي ماهو (لا متناهٍ) في الوعي.

والدين - من وجهة النظر هذه - هو وعي الناس بأن لهم (كائناً أسمى)، بأن لهم كياناً يتجاوز المطروح الحاضر، خارج أنفسهم، ويوجد فوقهم، أي أن الوعي يجد نفسه غير مستقل ومتناهياً. وإنّ تجربته هي الوعي وهي تفترض (آخر) عليه تعتمد، وتكون به (ماهيته) الحقة حيث أنها هي نفسها تَتَشَخْصن على أنها السلبي أو المتناهي.

هذه الملاحظة أو هذا التأمل - إذا نظرنا فيه أولاً في شكله العام - نراه يطور ذاته وفق الشكل التالي:

في الوعي طالما لدى معرفة بموضوع وأنا أتأمل في ذاتي على أنني في تعارض معه، أعرف الكيان على أنه (آخر) بالنسبة لنفسي، وبالتالي أعرف نفسي عن طريق الكيان على أن نفسي محدودة ومتناهية. إننا نجد أنفسنا متناهين، هذه هي الفكرة الرئيسية القائدة هنا: وبالنسبة لها يبدو أنه لا يوجد المزيد مما يمكن قوله، في كل موضع نجد نهاية، إن نهاية شئ هي هناك حيث يبدأ آخرون من قبل بفضل أن لدينا موضوعاً نكون متناهين، وحيث يبدأ ذلك لا أكون، ومن ثم أكون متناهياً. إننا نعرف أنفسنا على أننا متناهون في عديد الظواهر ومختلفها. إن الحياة في مظهرها الفيزيقي متناهية، ولما كانت لنا حياة فإننا من الناحية الخارجية نعتمد على آخرين، إن لنا احتياجات الخ. ولدينا وعي بهذا التحديد. لدينا هذا الشعور المشترك مع الحيوانات الأدنى. والنباتات والمعادن أيضاً متناهية، لكن هذه الأشياء ليس لديها شعور بمحدوديتها، إن امتياز ماهو حي هو أنه يعرف محدوديته، زيادة على ذلك إنه امتياز (بما هو روحي). إن ما لدى الحياة هو أن لديها تجربة الخوف والخشية والجوع والعطش إلى آخره. إن هناك انقطاعاً في شعورها بالنفس، إن لديها سلباً، والشعور بهذا ماثل بالفعل فإذا قيل إن الدين قائم على هذا الشعور

بالتبعية فإذن فإن الحيوانات الأدنى يجب أيضاً أن يكون لها دين. فبالنسبة للإنسان لا يوجد هذا التحديد إلا طالما أنه يتخطى ويتجاوز هذا، إن الشعور، الوعي بالحدّ يتضمن أنه فوق ووراء هذا بالتجاوز. هذا الشعور هو مقارنة طبيعته (الطبيعة) بوجوده (الآنية) في هذه اللحظة، وإن وجوده الفعلي لا يتطابق تطابقاً سديداً مع طبيعته.

وبالنسبة لنا نحن الذين فوق ووراء حالته من الوجود فإن الحجر محدود، وبالنسبة لذاته ليس الأمر كذلك، إنه في هوية مباشرة مع ماهيته. وذلك الذي يشكل وجوده المحدد فإنه ليس بالنسبة له لا وجود. إن شعور الحيوان بالمحدودية هو مقارنة مع كليته، مع وجوده الفعلي في هذه اللحظة المحددة. والحيوان ككائن حي هو لذاته شئ كلي، إنه يشعر بمحدوديته على أنها كلية منفية، كاحتياج. وبمثل هذه الحالة فإن الإنسان من الناحية الماهوية وحدة سلبية، هويته مع نفسه، الشعور بنفسه، الشعور بعلاقته مع نفسه. إن الشعور بسلب في نفسه يتناقض مع هذا. إن الذات أيضاً تشعر بنفسها على أنها قوة ضد سلبها، وهي تمحو هذا العنصر العرضي، أي تشبع حاجتها. وكل الدوافع في الإنسان، كما هي في الحيوانات الدنيا، هي هذا التأكيد للنفس، والحيوان يضع نفسه هكذا في تعارض مع السلب في ذاته. والحياة تتألف من محْو الحد، وفي هذا توفّق ذاتها مع ذاتها. وهذه الحاجة في ذاتها في الوقت نفسه تبدو كشئ خارجها، فوق ذلك الذي يحصل على السيطرة، ومن ثم تعيد وضع (نفسها).

وهكذا نجد أن حد التناهي لا يوجد إلا بالنسبة لنا طالما أننا فوقه وفيما يجاوزه. وهذا التأمل هو أيضاً تجريدي لكي يتم من نقطة انطلاق الوعي الذي نتناوله الآن، حيث الوعي - بالعكس - يظل داخل حدوده. إن الموضوع هو لا وجوده. فإذا كان الموضوع هو هكذا يُطرح على أنه مختلف عن (الأنا) فإنه يتضمن أنه (ليس) ذلك الذي عليه (الأنا). أنا المتناهي. وهكذا فإن اللامتناهي هو ما فوق وما وراء الحدود، إنه شئ (آخر) غير المحدود، إنه اللا محدود، إنه اللامتناهي. وهكذا لدينا المتناهي واللامتناهي.

وعلى أي حال فإن هذا يتضمن من ذي قبل أن الجانبين في علاقة الواحد بالآخر، والمتبقي هو أن نرى كيف تُحدد هذه العلاقة ذاتها. وهذا يتم على نحو

بسيط تماماً.

هذا اللامتناهي باعتباره موضوعاً هو نفي المتناهي، اللاجزئي، اللامحدود، إنه (الكلّي)، والمتناهي في علاقته باللامتناهي يُطرح على أنه سلبي، معتمد عليه، إنه ذلك الذي يذوب في علاقته باللامتناهي. وعندما يتواجد الإثنان معاً، تظهر وحدة إلى حّيز الوجود من خلال الإلغاء والاستيعاب اللامتناهي في الواقع، والذي لا يستطيع أن يستبقي ذاته ضد اللامتناهي. فإذا عبّرنا في إطار الشعور قلنا إن هذه الحالة هي حالة الخوف، حالة التبعية. على هذا النحو علاقة الإثنين، لكن لها خاصية أخرى بجانب هذا.

فمن جهة أنا أحدّد نفسي على أنني متناه، ومن جهة أخرى أنا لا أتبدّد في العلاقة، إنني أربط نفسي بنفسي. إنني أكون، إنني أوجد، وأنا أيضاً (الإيجابي). فمن جهة أعرف نفسي أن ليس لي أي وجود حقيقي، ومن جهة أخرى، كشئ إيجابي، لي وجود صادق، حتى أن اللامتناهي يترك لي حياتي. وهذا يمكن أن يسمى خيرية اللامتناهي، على نحو ما أن إلغاء المتناهي يمكن أن يسمى عدالته والذي به يجب أن يظهر المتناهي على أنه المتناهي.

على هذا النحو يكون الوعي في هذا الشكل الخاص، فيما وراء وفيما يجاوز ذلك الذي لا يمكن أن تسير فيه الملاحظة. وعلى هذا نتمسك بأنه إذا سرْنا على هذا النحو فإن كل الدين محتوى فيما لدينا هنا. وعلى أي حال فإننا نستطيع أن نذهب أبعد، إننا نستطيع أن نعرف أن الإنسان يستطيع أن يعرف (الله)، ولكن هنا نتوقف على نحو متعسّف ـ كما هو الحادث، أو لما كنا نريد أن نلاحظ وليس شيئاً أكثر، فإنه يُفْتَرض أننا يجب أن نواصل البقاء في هذه المرحلة الخاصة من الوعي. إن الملاحظة تستطيع فقط أن تمارس ذاتها على الذات، ولا تستطيع أن تتجاوز هذا، لأنها تستهدف التوجه للعمل على نحو تجريبي فحسب، للتمسك بما هو حاضر مباشر، إلى ما هو مُعْطى، و(الله) ليس وجوداً يسمح للموجود أن يكون خاضعاً للملاحظة. هنا ـ ولهذا ـ نجد أن الموضوع يستطيع فحسب أن يكون ما فينا (نحن) على هذا النحو،

ومـا نحن عليـه ككائنات مـتناهيـة. ومن وجـهـة النظر هذه فـإن (الله) هو (اللامتناهي) فحسب، والمتناهي هو (آخر) بالنسبة لله [٢٢]، على أنه (ما وراء) هذا. وإلى المدى الذي فيه يوجد فيه (هو) أنا لا أكون. طالما أنه (هو) يمسّني فإن المتناهي يتقلص إلى لا شئ. وهكذا نجد أن (الله) له طلاقة القدرة [٢٣]. ويقـال إن المتناهي لا يسـتطيع أن يلتـقط، أن يحـرز، أو يفـهم (اللامـتناهي). ويقال لنا إننا فيه لدينا كل شئ نحتـاج أن نعرفه فيما يتعلق (بالله) والدين، وما وراء ذلك هو «من الشر». وفي الحقيقة يمكن أن يقال في الرد ـ كمسـألة مـلاحظة ـ إننا نسـتطيع أن نعرف (الله) وأن لدينا بعض المعرفة بتجلٍّ غني لحياته (هو) وطبيعته الروحية وعلى أي حال فذلك استناداً للرأي الذي ذكرناه في التو أن ما وراء ذلك سيكون «من الشر».

فـإذا وضع إنسـان مـا نفسـه في مـوضع الإجـراء التـجـريبي، مـوضع الملاحظة، فـإن من الحق تماماً أنه لا يسـتطيع أن يذهب أبعد، وذلك أن معنى أن يلاحظ هو أن يبقى محتوى الملاحظة أمام إمرئٍ ما بطريقة خارجية. لكن هذه الخارجية أو الحد هي أو هو تناهٍ، إنه خارجي بالرجوع إلى (آخر)، وهذا (الآخر) باعتباره (اللامتناهي) هو ما يجاوز وما هو فوق هذا. فإذا توجهت الآن أبعد وبدأت أنظر في المسألة من وجهة نظر للوعي أكثر روحانية فإنني لا أعود ألاحظ، بل أنسى نفسي في الولوج إلى الموضوع، إنني أدفن نفسي فيه، بينمـا أنا أسعى إلى أن أعرف، أن أفـهم (الله)، أنني أسـتسلم وأسلم نفسي فيه، وإذا فعلت هذا لا أعود في موقف الوعي التجريبي، في موقف الملاحظة. إذا لم يعد (الله) بالنسبة لي شيئاً متجاوزاً وقوفي، فإنني لا أعود مـلاحظاً خـالصاً. ولهذا طالما أن الإنسـان يسـتهدف أن يلاحظ عليه أن يظل في هذه النقطة. وهذا يشكل الحكمة الكلية لعصرنا.

(٢٢) بدلنا العبارة بحيث يكون المتناهي هو الآخر وليس الله لأن الله جل جلاله هو خالق الآخر. (المترجم).

(٢٣) تصـرفنا في العبـارة هنا حتى لا تُفْـهم بمعنى خـاطئ فـالنص الحـرفي أن (الله) يتميز بأنه يتضمن نقيضاً يبدو مطلقاً. وهذه العبارة ملتوية فالسياق العام لتـفكيـر هيـجل أن الله هو اللامـتناهي وهـو قـادر على الفـعل وعلى عكس الفـعل وفضلنا الترجمة المذكورة على أساس أن الله ليس له كفواً أحد وبالتالي له طـلاقة القدرة على حد قول الشيخ الشعراوي. (المترجم).

إن الناس يتوقفون عند تناهي الذات، وهذا يعد هنا على أنه الأعلى، الأقصى، على أنه اللامتحرك، اللامتغير، الصلب صلابة النحاس، ثم ضد هذا هناك (آخر)، عنده تجد الذات نهايتها. و(الله) هو كينونة تتجاوز الحاضر، نسعى وراءها استناداً إلى الشعور بتناهينا، ولكننا لا نفعل مزيداً، لأن تناهينا مُثْبَتٌ ومطلق.

إن حقيقة أن وجودنا فوق ووراء الحد من الحق أنه أمر مسلم به، وعلى أي حال فإنَّ هذا الانطلاق خارج أنفسنا هو مجرد شئ تجري المحاولة فيه، مجرد حنين لا يحرز ما نسعى إليه. إن الوصول إلى الموضوع، إن معرفته تعني في الحقيقة التخلّي عن تناهيَّ. ولكن هذا هو الأقصى، ولا يجب التخلّي عنه، وفيه نكون كاملين وراضين ومتصالحين معه.

هذه الوجهة الكلية من النظر يجب الآن أن ننظر إليها نظرة أكثر تضييقاً، ويجب أن نتبيّن ما يشكل طابعها العام، نقدر ما فيها من ماهوية.

فيها تحددية تناهيَّ أنا، تحددية نسبيتي، واللامتناهي ضده ولكن كشئ متجاوزْ. إن تأكيدي، تحدّي كشئ موجود يتنافى مع السلب الذي أتحدّد به ككائن بشكل ماهوي. وسوف نتبين أن كلا السلب والإيجاب يتطابقان، وإطلاقية (الأنا) سوف نراها تكون هي النتيجة.

١ ـ هنا من جهة الخروج من تناهيَّ أنا إلى (الأعلى)، ومن جهة أخرى أنا محدد على أنني سلب هذا (الأعلى). وهذا (الأعلى) يظل (آخر) لا يمكن أن يتحدد من جانبي، ولا يمكنني أن أناله، طالما أن التحددية هي الحصول على معنى موضوعي. إن ما هو ماثل ليس إلاّ هذا الانطلاق من جانبي، هذا الاستهداف للوصول إلى ما هو ناء وبعيد، وأنا أظل علي هذا الصعيد كما هو الحادث ولدى حنين يسعى وراء ما يجاوز الحاضر والفعلي.

٢ ـ يلاحظ أن الانطلاق نحو شئ يجاوز ما هو فعلي هو على نحوْ مطلق ووحيد هو انطلاقي (أنا). إنه فعلي، هدفي، انفعالي، رغبتي، مسعاي. فإذا استخدمت المحمولات أو الصفات ـ كله خير، العظيم، كتشخيص لشئ مجاوز فإن لها معنى فيَّ (أنا) فحسب، إن لها معنى ذاتياً وليس معنى موضوعياً، وهي تمت على نحو مطلق ووحيد لذلك الهدف الذي هو هدفي أنا. إنَّ تناهيّ

المحدد المطلق يعوقني عن الوصول إلى ذلك الشئ القائم فيما وراء. وإن التخلّي عن تناهيَّ والوصول إليه سيكون هو الشئ عينه. إن الاهتمام أو الدافع (ألا) أصل إلى ذلك الشئ المتجاوز والاهتمام الذي لدي بأن أتمسّك (بنفسي) في هوية.

٣ ـ يصبح واضحاً من هذا أن السالبية المزدوجة، سالبية نفسي على أنها متناهية وسالبية (اللامتناهي) الذي هو ضدي لها مستقرها في (الأنا) نفسها، وهي فحسب ـ من جهة ـ انقسام في نفسي ـ إنها الواقعة، التحددية من أنني السالبي، ومن جهة أخرى على أي حال فإن السالبي يتحدد على أنه (آخر) بالنسبة لي. هذه التحددية الثانية تَمُتُّ لي بالمثل، إنهما يمثلان ميولاً مختلفة، الواحد يتوجه نحو نفسي والآخر يتوجه نحو ما هو خارج نفسي ـ وعلى أي حال فإن هذا الأخير بالمثل ينتمي إليَّ، إن نزوعي للتوجه إلى ما هو وراء وإلى تناهيَّ، هو تحددية فيَّ، ومنهما أظل محتوى في ذاتي، أو في بيتي مع نفسي. وهكذا بهذه الطريقة تصبح (الأنا) إيجابية بالنسبة لذاتها، وهذا هو ما يشكل الجانب الآخر لهذه الوجهة من النظر. إن إثباتي يعبر عن نفسه هكذا: «أنا أكون» وهذا شئ متميز عن تناهيَّ، وهو إلغاء لتناهيَّ. وبالنسبة للنفس هو الحنين أو الاشتياق، نفس المسعى، نفس الشعور، لالتزام بصفة عامة إنه يعني «أنا ما ينبغي أن أكون عليه»، هذا يعني: «إنني خيرٌ بالطبيعة»، أي «أنا أكون، وذلك طالما أنه أنا أكون هو خير على نحو مباشر». وفي هذا المضمار فإن اهتمامي الوحيد هو التمسك بنفسي في هذه الحالة. ومن الحق أنه توجد أيضاً إمكانية فيَّ للدخول في علاقة مع ما هو آخر غير نفسي، إمكانية الإثم، النقائض، الخ. وعلى أي حال فإن هذا يؤكد على نحو مباشر طابع شئ مترتب، شئ خارجي وعرضي. «أنا أكون» هذه علاقة مع نفسي، هذا إثبات، «أنا أكون كما ينبغي أن أكون» فإن الانتقاص موجود، وما ليس عليه (الأنا)، وذلك ليس فيما يشكل جذر طبيعتي، بل هو في الواقع تعقيد عرضي.

إن وجهة نظر الإثبات هذه قد تكون لهذا موضع النظر ـ دون شك ـ على أنها تتضمن أنني أقف في علاقة مع عنصر خارجي، وأن خيريتي قد تتلّطخ. إن إثباتي في علاقة مع مثل هذه الآثام كما هي واردة هنا، إذن تصبح إثباتاً بالتوسط أيضاً. إنه يصبح إثباتاً يستعيد نفسه من مثل هذه العزلة، ويجري

التوسط من خلال محو الإثم الذي هو في ذاته عرضي فحسب. إن خيرية طبيعتي قد عادت إلى هويتها مع ذاتها. وهذا التوثيق لا يستأصل شيئاً داخلياً، إنه لا يمسّ ما يمت إلى طبيعتي الخالصة، كل ما هنالك أنه يستعيد ما هو خارجي. إن العالم، المتناهي - يصالح نفسه بهذه الطريقة مع نفسه. فإذا كانت الحقيقة يجري التعبير عنها بقولنا إن (الله) قد وفّق العالم معه (هو) فإن هذا التوفيق يُشَاهَد الآن على أنه يحدث فيّ أنا كمتناه. أنا - كفرد - خير، وعندما أقع في الخطأ فإنني أحتاج فحسب إلى إستئصال ما هو عرضي في وأنا أتصالح مع نفسيْ. إن الحياة الباطنية لا تضطرب إلا على السطح، وهذا الاضطراب لا يصل إلى أساس الحياة، إن الروح لا تكوّن أي علاقة معه، إنها تظل خارجه، وليست متشابكة معه. إن الحياة الباطنية، الروح، هي ما هي خير أصلاً، والسالبي لا يتخذه طابعه الخاص داخل طبيعة الروح نفسها.

في اللاهوت الأقدم نجد الأمر بالعكس، إن لديكم فكرة اللعنة الأبدية. وهذا يفترض أن الإرادة حرة حرية مطلقة. على هذا إنني وأنا لا أعتمد على طبيعتي بل على إرادتي الواعية ذاتياً: أكون آثماً من خلال الإرادة. وهكذا فإن طبيعتي، ما أنا عليه أصلاً، ليس الخيرية، إنني لا أستطيع أن أنسب أي خيرية لنفسي خارج إرادتي. وهذه الصفة ترجع فحسب إلى روحي الواعية ذاتياً. هنا من جهة أخرى فإن خيرية الحالة الأصلية المفترضة وحدها وللتأثيرات المنتجة عليها من جراء آخرين نفسها يجري الإطاحة بها من خلال استعادة ما هو أصلي ولهذه الخيرية للحالة الأصلية لا يمكن إضافة شئ أبعد غير معرفتها - القناعة بالإيمان بخيرية الإنسان، وهذا التوسط التوفيقي يتألف فحسب في هذا الوعي، في هذه المعرفة التي هي أنني بالطبيعة خير، وبالتالي أنا نسق بلا قيمة، وتأرجح أجوف. إنني أأرجح نفسي - إن جاز لنا القول - إلى اشتياق لاتجاه وفي اتجاه (ما وراء) أو قد تكون في إدراك الآثام التي ارتكبها، ومرة أخرى إنني أأرجح نفسي داخل حدود هذا الاشتياق والانفعال اللذين لهما مكان داخلي بشكل خالص، والعودة إلى نفسي، وفي كل هذا لا أرحل إلى ما يجاوز نفسي. هذا هو التَشَخْصُن التجريدي لوجهة النظر هذه. فإذا ما تطور الأمر أكثر فإن كل وجهات نظر تشخصن العصر الراهن تتطابق مع هذا، وعلى سبيل المثال، أن الخيرية لا توجد إلا في قناعتي، وعلي

هذه القناعة تقوم أخلاقياتي، ومرة أخرى إن ما هو خير يستقرّ أو يعتمد تماماً على طبيعتي. إن قناعتي كافية إلى المدى الذي يهمني. وأن أعرف الفعل الذي يكون خيراً هو أمر كاف طالما أن هذا يهمني لا حاجة إلى أن يكون لدي وعي أكثر بالطبيعة الجوهرية أو الماهوية للفعل. وعلى أي حال إذا كان الأمر يتوقف على أن الوعي وحده فإنني أستطيع ـ إذا ما تحدثنا بدقة ـ ألاّ أرتكب أي خطأ على الإطلاق، فبالنسبة لنفسي أنا لست إلا إثباتاً، بينما القسمة أو الثنائية تظل شكلية، شبيهة بالقسمة، التي لا تثير القلق في حياتي الباطنية الماهوية. إن اشتياقي، انفعالي هو ما هو جوهري. وهذه الوجهة من النظر تعتنق كل آراء العصور الحديثة منذ الفلسفة الكانتية التي كانت أول ما طرح هذا الاعتقاد بالخيرية.

هكذا هي وجهة النظر هذه الخاصة بالوعي الذاتي. وهذا الوعي يطوّر النقائص التي تخصّ الوعي، ولكن تظل فيه، والتي تمسك به تحت سيطرتها لأنها هي (الإثبات).

ويمكننا الآن أن ننظر في كينونة التناهي نفسه وما هي العلاقة الحقة التي للتناهي باللامتناهي. إننا نسمع أن الروح الإنسانية متناهية وهذا يتم على نحو مؤكد. إننا سوف نتكلم عن التناهي بالمعنى الشائع أولاً، المعنى الموحى به عندما يقال إن الإنسان متناه، ث سوف نستخدم هذا بالمعنى الحق الذي يمثل وجهة النظر العقلية له.

هناك (ثلاثة أشكال) يظهر منها التناهي ألا وهي: الوجود الحسي، التأمل، الحالة التي توجد بها في (الروح) و(للروح).

(١)

التناهي في الوجود الحسي



إذا قلنا إن الإنسان متناه فإنّ هذا يعني في المقام الأول أنني أنا كإنسان أقف في علاقة مع آخر غير نفسي. يوجد حاضراً بالفعل (آخر)، (السالبي لنفسي) والذي به أكون في علاقة، والذي يشكل تناهيّ. ونحن (أنا والآخر) مفردان بالتبادل ونحن مستقلان في العلاقة كل منا عن الآخر. على هذا فإنني أكون بفضل أن لدي تجربة حسية، إن كل ما هو حي متفرّد على هذا النحو. إنني في السمع والبصر ليس إلا الفردي هو الذي أمامي، وفي علاقتي العملية بالأشياء عليّ دائماً أن أتعامل مع ما هو وحسب مفرد أو فردي، والأشياء التي تعطيني إشباعاً هي بالحالة الماثلة فردية. هذه هي وجهة نظر (الموجود) الطبيعي، وجهة نظر الوجود الطبيعي. وعلي هذا أنا أوجد في علاقات متكشفة، في (وجود) خارجي من النوع المتكشف، في نطاق التجارب والاحتياجات والعلاقات العملية والنظرية، وكلها حسب محتواها محدودة ومتناهية. وإلغاء ما هو متناه من ذي قبل له مكانه داخل هذا التناهي، إن كل دافع كشئ ذاتي يربط نفسه بما هو (آخر) غير ذاته، هو متناه، لكنه في إشباعه لذاته يبطل هذه العلاقة، يبطل هذا الطابع المتناهي. وهذه العودة إلى إثباته وتأكيده هي إشباعه. وعلى أي حال فمن جهة أخرى يظل متناهياً، ذلك أن الدافع الذي تم إشباعه يعاود الاستيقاظ، وإبطال السلب مرة أخرى يصبح شعوراً بالحاجة. إن الإشباع، هذا الشعور المتكرر بشكل لا متناه ليس إلا لاتناهياً (للشكل) ومن ثم فهو ليس لا تناهياً عينياً حقاً. إن المحتوى يظل متناهياً، ومن ثم فإن الإشباع يظل متناهياً أيضاً مثل الحاجة كحاجة تتضمن النقص وتكون متناهية. وعلى أي حال فبالنسبة للجانب الأول فإن الحاجة تلغي تناهيها عندما تشبع ذاتها. وإشباع الجوع هو إبطال للانفصال بيني وبين موضوعي، إنه إبطال للتناهي، ومع هذا فهو إبطال شكلي.

إن الطبيعة ليست كاملة ومستقلة، إنها لا توجد في ذاتها ولا لذاتها، بل بالعكس، إنها فحسب هذه الواقعة الخاصة بأنها شئ ليس مطروحاً طرحاً ذاتياً والذي يشكل تناهيه. إن وعينا الحسي أيضاً طالما نحن نتعامل فيه مع أفراد أو جزئيات ينتمي لهذا التناهي الطبيعي، وهذا بدوره عليه أن يظهر ذاته. إن التناهي يتحدد باعتباره السالبي، يجب أن يحرر نفسه من نفسه.

هذا الانعتاق الذاتي البسيط الطبيعي الأولي للتناهي من تناهيه هو الموت. هذا هو النكران للتناهي، وهنا نجد أن ماهية الحياة الطبيعية التي هي نفسها متضمنة تصبح صلبة حقاً وفعلاً. إن الحياة الحسية لما هو فردي أو جزئي نهايتها في الموت. إن التجارب الجزئية أو الإحساسات كشئ جزئي وقتية، إن الواحد يعقب الآخر، إن دافعاً أو عاطفة يطرد الدافع الآخر أو العاطفة. وهذا العنصر الحسي في إفنائه يجعل طبيعته الحقة جلية بالفعل. في الموت نجد أن التناهي يتبدى على أنه تم إبطاله واستيعابه. لكن الموت ليس إلا السلب التجريدي لما هو موجود ضمنياً على شكل سلبي، إنه هو نفسه إبطال، إنه إبطال متكشف. لكن الإبطال الجلي هو في الوقت نفسه إبطال جرت الإطاحة به وهو العودة إلى (الإيجابي). هنا التوقف، التحرر من التناهي يتأتّى. إن الموت لا يطرح نفسه للوعي على أنه هذا الانعتاق من التناهي، لكن هذه الرؤية الأعلى للموت توجد في الفكر وفي الحقيقة، حتى في التصور الشعبي طالما أن الفكر فعال فيهم.

(٢)

التناهي من وجهة نظر التأمل



إننا الآن نرتفع من الوعي المباشر إلى مستوى التأمل ـ وهنا علينا مرة أخرى أن نتعامل مع تناه يبدو في تناقض محدود مع اللاتناهي.

هذا النقيض له أشكال مختلفة، والمسألة هي ما هي هذه الأشكال. هناك انعتاق من التناهي، ولكن في هذا المجال فإن اللاتناهي الحقيقي ليس إلا أنه (تناهٍ مُلْغى أو جرى إبطاله). ولهذا فإن التساؤل يثار: هل التأمل له المدى الذي يسمح له بطرح التناهي على أنه في ذاته إبطال، أم أن التأمل يكمّلنا كثيراً كما تفعل الطبيعة؟ هل يستطيع التأمل أن يقوم بهذا الموت الذي هو مميت أو أنه ذلك الذي هو إبطال خالد بالنسبة له؟ لما كان إبطالاً فإنه ينبغي أن تدفعه كي يتلاشى فإن ما هو ممكن للطبيعة يجب أن يكون ممكناً على نحو أكبر للروح اللامتناهية. وهكذا فإن التأمل ـ مثل الطبيعة ـ يعرض التناهي كإبطال. لكن الطبيعة دائماً ما ترتد ثانية إلى التناهي، وبالطريقة المماثلة فإن ما يشكل وجهة نظر التأمل هي أنه يتمسّك بشدة بالنقيض، بالتناهي، على أنه ضد التناهي. إن العلاقة المتبادلة وحدها لهذين الأمرين هي التي تشكل وجهة نظر التأمل، كلاهما ينتميان إلى النقيض الذي يشخص وجهة النظر هذه. أي أن التقدم يتم إلى اللامتناهي ولكن فحسب كنفي تجريدي للتناهي، على أن عدم التناهي والذي ـ على أي حال ـ لا يحتوي التناهي في ذاته كجزء من ذاته، ويبقى ضد التناهي باعتباره (آخر)، ومن ثم فهو نفسه (تناه) وهو تناه يتقدم ثانية إلى لا تناه، وهكذا دواليك إلى (ما لا نهاية).



(أ)

التخارجية أو الإبطال المتبادل للتناهي والكلية



إذا نحن تناولنا التناقض (الأول) للتناهي واللاتناهي في (التأمل) فإن التناهي هو تخارجية متكشفة متنوعة كل جزء مركب فيها خاص أو محدود. وعلى عكس هذا فإن التكشف يحدد نفسه في كليته، في عدم محدوديته، على أنه (الكلّي بألف لام التعريف) في هذا التكثر. إن الشكل يطرح نفسه هكذا في شكل عيني في وعينا. إن لدينا معرفة بعدة أشياء، ولكنها دائماً أشياء (مفردة) فحسب. إن (الروح) وهي راغبة أو فردية تتحدد وفق غاياتها ومصالحها (الجزئية). لكن في كلا العلاقتين سواء والروح تشكل أفكاراً أو إرادة إنما تسلك الروح كجزئية تامة ومن ثم تقوم في علاقة مع أشياء مستقلة أخرى. وهنا - أيضاً - فإن عنصر التقابل يتأتي، لأن الروح تقارن تفردها الوجودي الفعلي بتفردها المحدد أو المتصور. إنني أقارن نواتج المعرفة التي أملكها بالفعل بحشد المعرفة الذي أكون به فكرة. وأنا أجد هذين أي وقائعيتي والكلية التي منها أكون تصوراً لا يتطابقان كل منهما مع الآخر، ويصبح محتماً أن الكم الفعلي للمعرفة يكون أكثر تقدماً واكتمالاً ويصبح شمولياً وينطرح للكلية. وبطريقة مماثلة فإنه من الممكن في الحياة العملية التخطيط للوصول إلى كلية الإشباع، اكتمال الدافع والمتعة. ثم نسمي هذا هناءة. والكلية الأولى تسمى كلية المعرفة، والكلية الأخرى هي كلية التملك، كلية الإشباع، كلية الرغبة، كلية المتعة. ولكن الكلية هنا يجري التفكير فيها على أنها التكثرية (والمجموعية) فحسب، ولهذا تظل في تناقض مع التناهي الذي لا يستطيع أن يمتلك الجميع. وهكذا نجد أن (الأنا) لا تزال شيئاً مقصوراً ضد شئ مقصور، ولهذا فإن الكثرة مقصورة على نحو مطلق في العلاقة مع كثرة أخرى، و(الجميع) هو مجرد تجريد نطبقه على الكثرة أو العديد، ولكن يظل خارجياً بالنسبة له. وهكذا تبين أن مدى المعرفة ليست له حدود، وإن الهروب من نجم إلى نجم بلا حدود. ويمكن في الحقيقة اقتران أن العلم الطبيعي يمكنه أن يتوصل إلى معرفة كل الحيوانات. ولكنه مع هذا ليس قادراً على هذا النحو أن ينفذ في خصائصها الأشد دقة. والأمر نفسه مع إشباع الدوافع: قد يحصل الإنسان على عديد من الاهتمامات والغايات، ولكن ليس الكل أو السعادة نفسها، المجموعية هي مثال لا يمكن الوصول إليه. وهذا التناهي يظل، لا لشئ سوى أنه شئ هو حقيقي. إن اللا حقيقي هو الوحدة أو الكلية،

والتكثرية قد تفضّ طابعها لكي توضع تحت نطاق الوحدة. ولهذا فإن المثالي لا يمكن الحصول عليه لا لشئ سوى أنه غير حقيقي في ذاته، وحدة الكثرة، والذي من ثم يبقى مطوياً ومنفصلاً. زيادة على ذلك فإن الغاية، المثال على هذا الصعيد الذي يتوقف عنده الإنسان هو ذاته شئ متناه من الناحية الماهوية، ولهذا السبب عينه يجب أن أتوقف على هذا الصعيد منه وذلك أنني لكي أصل إليه لا أزال لا أصل إلا إلى ما هو متناه.

(ب)

تناقض المتناهي واللامتناهي



علينا الآن أن ننظر في شكل النقيض للمتناهي واللامتناهي على نحو ما نتبينه في (التأمل) كتأمل. هذا هو تناه في تقابل مع اللامتناهي، وكل منهما مطروح لذاته، مطروح باستقلال، ليس فحسب كمحمول أو صفة، بل كنقيض ماهوي، وبطريقة من شأنها أن الأول يتحدد على أنه آخر الآخر. وهنا أيضاً يبقى التناهي ولهذا السبب وحده نجد أن اللامتناهي الذي يقف ضده هو نفســه تناه، وهو تناه في الواقع ينطرح على أنه آخــر الأول أو المتناهي. واللامتناهي الحق الوحيد الذي يطرح نفسه على أنه تناه يتخطى ذاته - هكذا نقول - على أنه (آخره) هو ويظل فيه، لأنه (آخره الخاص به) في وحدة مع ذاته. ولكن إذا كان الواحد، اللاتناهي يتحدد فحسب على أنه عدم الكثرة، عدم التناهي، فإنه يبقى على الجانب الآخر وراء الكثرة والتناهي، وهكذا فإن العديد من التناهي نفسه هو بالمثل متروك ليقوم حسب مقتضاه هو بدون أن يكون قادراً على أن يسعى إلى إحراز الشئ الخاص به القائم فيما وراء الأمر.

ولقد حان الوقت الآن لنتساءل ما إذا كان هذا النقيض له حقيقة فيه أي ما إذا كان هذان الجانبان يتباعدان، ويوجدان على أنهما مقصوران بالتبادل بالنسبة لهذا. لقد قيل من قبل إنه عندما نطرح المتناهي كتناه فإننا نكون فوقه ومجاورين له. في التحديد يكون لدينا حد، ولكن فحسب بقدر ما أننا فوقه ومجاوزون له، إنه لا يعود الإثبات. ولأننا بالذات عنده، واعون به، لا نعود عنده.

إن التناهي يربط نفسه باللامتناهي، وكل منهما قاصر على نفسه بالنسبة للآخر. فإذا أمعنا النظر أكثر فإن التناهي يعد هو ذلك الذي هو محدود، وحده هو اللاتناهي. تحت الشكل الأول نجد (جزئية) واحدة تعطي حدوداً لآخر، هنا نجد المتناهي وحده في اللامتناهي ذاته. والآن إذا كان المتناهي محدوداً باللامتناهي ويقوم في جانب فإن اللامتناهي ذاته هو شئ محدود أيضاً، إن له وحدة في المتناهي، إنه ذلك الذي لا يكون عليه المتناهي، إنه يملك شيئاً يكون على الصعيد القائم هناك منه ومن ثم فهو متناهٍ، إنه محدود. وهكذا يكون لدينا - بدلاً من (الأعلى) شئ هو (المتناهي) لا يكونُ لدينا ما نرغب فيه، يكون

لدينا في هذا اللامتناهي المتناهي فقط. أو إذا ما قيل من جهة أخرى إن اللامتناهي ليس محدوداً إذن فإن المتناهي أيضاً ليس محدوداً. فإذا لم يكن محدوداً إذن فإنه ليس مختلفاً عن اللامتناهي، بل يندمج فيه، يتوحد به في اللاتناهي، على نحو ما كان من قبل في التناهي. على هذا النحو الطبيعة المجردة لهذا النقيض. من الضروري أن نضع هذا في الحسبان، والتمسك به بشدة له أهمية مطلقة بشكل سار بالنسبة لكل أشكال الوعي التأملي والفلسفة. إن النقيض نفسه يختفي عندما يتعارض الجانبان على نحو مطلق، كلا الجانبين من العلاقة يتلاشى في اللحظات الخاوية وذلك الذي يكون ويبقى هو وحده الاثنين وفيه يُلْغيان ويبقيان.

إن المتناهي الذي يجري تصوره في شكله الأكثر عينية هو (الأنا) واللامتناهي هو في البداية ما هو مجاوز لهذا المتناهي، إنه سلبه. وعلى أي حال لما كان المتناهي هو سلب السلب أو نفي النفي فإنه هو الإثبات. وبالتالي فإن اللامتناهي هو الذي ننسب إليه الإثبات، إنه ذلك الذي له وجود، إنه هو الذي فيما وراء في علاقة (بالأنا) في علاقة بوعيي الذاتي، في علاقة بوعيي كقوة، كإرادة. ولكن لقد لوحظ أن (الأنا) نفسها التي علينا هنا أن نبدأ بها حددت ما هو وراء على أنه الإثبات، وعلى أي حال فبهذا تُطْرح تلك (الأنا) في تقابل، تلك (الأنا) التي سبق لنا أن حددناها على أنها الإثبات، بالاختصار «أنا مباشر، أنا في وحدة مع نفسي».

فإذا حدد الوعي نفسه على أنه متناه، وإذا كان فيما وراء فإنه اللامتناهي، فإن هذه (الأنا) تقوم بالتأمل نفسه الذي طرحناه، ألا وهو أن اللامتناهي ليس إلا لا متناهياً متلاشياً، ليس إلا فكرة تطرحها نفسي. إنني الواحد الذي ينتج ذلك الشئ فيما وراء، وأنا أحدد نفسي عن طريقه على أنني متناه. كلاهما إنتاجي أنا، وفيَّ يتلاشيان، أنا السيد وأستاذ هذا التحديد، ومن هنا نجد أن الواقعة الثانية تُطرح ألا وهي إنني (أنا) أكون الإثبات الذي يُطرح فيما وراء، أنا سلب السلب، أنا ذلك الذي فيه يتلاشى النقيض، إنني فعل التأمل الذي يفني كليهما. وهكذا نجد (الأنا) عن طريق فعلها هي الخاص بالتأمل تدمر تلك الأضداد التي تنحل ذاتياً.

(ج)

الحفاظ المطلق على المتناهي في التأمل



الآن وقد وصلنا إلى هذه النقطة، فإننا نرغب في أن نرى كيف يصير حال المتناهي سواء كان من الممكن أن يجد طريقاً منه بطريقة حقيقية وواقعية وسواء أنه يضمن حقه، أي الحق في أن يصبح حقاً منفياً ومَستْوعَباً، ليحرر نفسه من التناهي، أو سواء بقي في تناهيه، ويتخذ (شكل) اللامتناهي فحسب لأن اللامتناهي هو تناه وهو يتناقض معه. ويبدو الأمر هنا كما لو كان التأمل لا يعني أن نترك قائماً ما هو بالنسبة له لا ذاتية وكما لو كان الوعي الذاتي مقصوداً به أن يتناول بجدية تناهيه ويجرد حقاً ذاته معه. وعلى أي حال، هذا هو بالضبط ما لا يحدث هنا. إنه يقوم بمجرد عرضه بأنه يفعل هذا. وما يحدث هنا هو بالأحرى أن المتناهي يؤكد ذاته، إنني أتمسك بنفسي، إنني لا أطيح ببطلاني بل أجعل نفسي لا متناهياً هناك، وأكون نفسي على هيئة لا تناهٍ عامل فعّال. لهذا فإن ما لدينا هنا هو أن (الأنا) المتناهية ـ طالما أنها هي طرحٌ لا متناه وراء ذاتها ـ قد طرحت اللامتناهي نفسه كمتناه، ومن ثم تصبح في هوية مع ذاتها على شكل أن هذا بالطريقة عينها متناه، وهو الآن وهو في هوية مع اللامتناهي يصبح اللامتناهي ذاته. هذه هي ذروة الذاتية، التي تتمسك بشدة بذاتها، التناهي الذي يظل ويحيل نفسه إلى لامتناه في تناهيه الخالص، يكون الذاتية اللامتناهية التي قد أطاحت بكل محتوى. لكن هذه الذاتية عينها، هذه الذروة للتناهي لا تزال تتمسك بذاتها، فيها كل المحتوى يتبخّر وتستحيل إلى باطل، وعلى أي حال فإن الشئ الوحيد الذي لا يتبخر هو هذا الباطل. هذه الذروة لها مظهر النكران للمتناهي، ولكن فيه بالضبط نجد أن التناهي على هذا النحو لا يزال يتمسك بذاته. فإذا تحدثنا على نحو أكثر دقة فإنّ الوعي الذاتي المجرد، الفكر الخالص، هو على نحو ما هو عليه القوة المطلقة للسالبية لكي يعمل عملاً صغيراً مع كل شئ، لكن القوة لا تزال تتمسك بذاتها على أنها هذه (الأنا) المحددة، بينما تهب كل التناهي، فإنها مع هذا تعبر عن هذا التناهي على أنه لا تناه، على أنه الإثبات الإيجابي الكلي. والمطلوب هنا هو الموضوعية وفي التخلي الحق نجد أن كل شئ يتوقف على ما إذا كانت هذه الذروة للذاتية لا يزال لها موضوع.

إن وجهة النظر التي نظرناها هي التأمل في كماله، في الذاتية المجردة،

في الأنا، في الإنسان المثالي المطلق، في ذلك الذي هو التمايز أو التباين كله، في التحدد، المحتوى يتم إبطاله أو يوجد فحسب على أنه مطروح من قِبَله. إنني أنا ذلك الذي يحدد، وأنا وحدي، وأنا هذا كوحدة فردية، كنفس مباشرة، (كائنا) مباشرة.

في كل المحتوى أنا العلاقة المباشرة أو المرجعية إلى نفسي، أي أنا (الوجود) وهذه (الأنا) تكون كجزئية، كعلاقة السالبية بذاتها. وذلك المطروح إنما هو أنا الذي أطرحه، مطروح كتمايز أو تباين من جانبي ـ على أنه سالبي، على أنه منفي، على أنه مطروح وحسب. وأنا بالتالي سالبية مباشرة. وهكذا أنا، هذه (الأنا) المقصورة على ذاتها، في حالتي من المباشرية، أي، في مشاعري، في آرائي، في الهوى والعرضية لشعوري وإرادتي، أنا الإثبات بصفة عامة، أنا الخير. والمحتوى الموضوعي كله، القانون، الحقيقة، الواجب تختفي من أجلي. شيئاً يكون موضوعياً، ما من حقيقة. و(الله)، اللامتناهي، هو بالنسبة لي كيان يتجاوز هذا العالم، كيان يكون نائباً عني. أنا وحدي (الإيجابي)، وما من محتوى له قيمة من ذاته، لم يعد له إثبات في ذاته، بل فحسب طالما أنا الذي أطرحه. إن (الحق) و(الخير) يوجدان في قناعتي وحدها، وكل ذلك الذي نحتاجه كي يكون الشئ خيراً هو هذه القناعة، هذا الإقرار من جانبي. وفي هذا الاصطباغ المثالي لكل التحديدات أو المقولات أنا وحدي (الحقيقي). وهذه الوجهة من النظر تعطي أولاً ذاتها لتكون ذلك الخاص بالتواضع، ومم يتكون هذا التواضع هو هذا: إن (الأنا) تغلق اللامتناهي عن ذاتها، تغلق المعرفة والاستيعاب العقلاني (لله) وتتخلى عنه وتشخصّ ذاتها بالرجوع إليها كتناه. ولكن وهي تفعل هذا فإن هذا التواضع يناقض ذاته، إنه الكبرياء بالأحرى، وذلك أنني أغلق الحقيقة عن نفسي وأتخذ وضعاً هو أنني باعتباري هذه الوحدة الخاصة الموجودة هنا بالفعل. إنني وحدي الإثبات، وأنا ماله (وجود) مطلق، في حضور كل شئ آخر يتلاشى. إن التواضع الحق هو بالعكس إنما يتخلى عن ذاته، يتخلى عن وجوده الجزئي وزعمه أن يكون الإثبات، ويدرك (الحقيقي) ذلك الذي له (وجود) مطلق، على أنه وحدة الإثبات. وعلى عكس هذا فإن ذلك التواضع الزائف بينما يدرك التناهي على أنه سالبي، محدود، يجعله في الوقت نفسه (الإثبات) الوحيد، يجعله اللامتناهي، يجعله (المطلق). وأنا، باعتباري هذه الوحدة الجزئية الخاصة، وحدي أكون

الماهوية الوحيدة، أي، أنا، هذا المتناهي، هذا اللامتناهي. إن اللامتناهي الذي يجري إعلانه على أنه ما هو وراء الحاضر والفعلي لا يُطرح إلا من (خلالي أنا). وفي هذا التحديد فإن وحدة المتناهي واللامتناهي تكون متضمنة، لكنها وحدة من النوع الذي فيه يكون المتناهي غير ممتزج فيه، بل أصبح ما هو ثابت، مطلق، دائم. هذه الوحدة وقد طرحتها (الأنا) المتناهية، فإن الوحدة ذاتها تصبح وحدة متناهية إن (الأنا) تبتعث التواضع، بينما في الواقع تزدهي وراء كل مقياس بالكبرياء الأجوف والتافه. ومن جهة أخرى لما كانت معرفة شئ أسمى تختفي ولا يوجد إلا الانفعال الذاتي، مجرد اللذة الطيبة يجري رفعها، فإنه لا يوجد عنصر مشترك موضوعي يربط الأفراد معاً، وفي حضور التنوع غير المحدود في شعورهم، فإنّ وجهة نظرهم التبادلية هي وجهة نظر العداوة، وجهة نظر الكراهية، وجهة نظر الاحتقار.

والصعوبة في التمكن من التقاط هذه الوجهة من النظر ترجع إلى حقيقة أنه في هذا الجانب منها، فإن نقطة الذروة القصوى المتطرفة للذاتية المتناهية الخالية من أي محتوى تطرح نفسها على أنها مُطْلق.

إن الصعوبة الأولى التي تطرح نفسها هي: أنها على هذا النحو من التجريدي الذي جرى وصفه، والصعوبة الثالثة تكمن في حقيقة اقترابها من (الفحوى) الفلسفية. إنها تحاذي وجهة النظر الفلسفية، لأنها نقطة الذروة في التأمل إنها تحتوي التعابير التي - إذا ما نظرنا إليها باصطناع - تبدو أنها هي نفس تلك التي تنتمي للفلسفة. إنها تحتوي الاصطباغ المثالي، السالبية، الذاتية، وكل هذا إذا ما نُظر إليه في ذاته لحظة حقيقية وماهوية للحرية و(الفكرة العادية). زيادة على ذلك إنه يحتوي وحدة المتناهي واللامتناهي، وهذا يصدق أيضاً على (الفكرة العادية). فمما لاشك فيه أنه الذاتية التي تطور كل موضوعية من ذاتها وبالتالي تحول ذاتها كشكل إلى محتوى، وتصبح وحسب شكلاً حقيقياً عن طريق محتواها الحقيقي. وبصرف النظر عن هذا إنّ ما يبدو أنه يقترب أكثر من (الفكرة العادية) هو أبعده عنها. هذا الاصطباغ المثالي، هذه النار التي فيها تستهلك التحديدات أنفسها هي في هذه الوجهة من النظر لا تزال سالبية لم تكتمل. إنني (أنا) ككيان مباشر، باعتباري هذه الوحدة، أكون الحقيقة الوحيدة، وكل التحديدات الباقية التي

تنطرح كمثال، تحترق. أنا وحدي الذي أحتفظ بنفسي، وكل التحديدات لا تكون صادقة إلا إذا أرادت هذا. إن التحديد الوحيد الذي له مصداقية هو الخاص بنفسي، وإن كل شئ ينطرح ويوجد من خلالي وحسب. إن الاصطباغ المثالي لا يجري حمله على نحو شامل، ونقطة الذروة هذه الأخيرة لا تزال تحتوي على ما يجب أن يُسْكب، إنه يجب إظهار أنني أنا باعتباري هذه الوحدة لست ممتلكاً للحقيقة، للواقع. أنا نفسي وحدي أظل إيجابياً، بصرف النظر أن كل شئ عليه أن يكون إيجابياً مبتدئاً من خلال السلب فحسب. وهكذا فإن هذا الوضع يناقض ذاته، لأنه يطرح الاصطباغ المثالي كمبدأ أو أنّ ما يتأتى بهذا الاصطباغ المثالي ليس في ذاته مثالياً.

إن وحدة المتناهي واللامتناهي التي تصبح جلية في التأمل هي بلاشك تعريف (للفكرة العادية) ولكن على نحو يكون فيه اللامتناهي هو أنه يطرح ذاته على أنه متناهٍ. بينما المتناهي هو تناهٍ لذاته، وعلي هذا هوإبطال، سلب السلب أو نفي النفي. وعلي هذا إنه اللامتناهي لكنه هذا اللامتناهي فقط على أنه يطرح ذاته داخل ذاته على أنه المتناهي، وإبطال هذه التناهية على هذا النحو. ومن وجهة النظر الذاتية ـ الأمر بالعكس ـ فإن هذه الوحدة لا تزال مطروحة في الأحادية لأنها مطروحة من جانب التناهي ذاته ولا تزال تحت شكل التناهية. إنني (أنا) هذه الوحدة المتناهية، إنني اللامتناهي. وبالتالي فإن هذه اللاتناهية هي ذاتها متناهية. وهذه الخصوصية الجزئية لوجودي المتناهي ـ شخصيتي المباشرة ـ يجب بَعْدُ أن تنفصل عن هذا الإثبات من هذا اللامتناهي. إنها (التأمل) ذاته الذي هو بغير (منازع) ما يقوم بالفصْل، ولكن هنا هو يهمل وظيفة بالفصل والتمييز ويصل إلى وحدة ـ هي على أي حال ـ ليست إلا وحدة متناهية فحسب والتأمل هنا يفشل في فصل الخصوصية الجزئية المباشرة (للأنا)، للوحدة الفردية من (اللامتناهي) و(الإثبات). والفرد الذي هو في ذاته بدون عون، بدل غمره في الكلية والحصول على التقاط للإثبات في كليته المطلقة حيث تشمل الفرد، فإنه يتصور الفردية الجزئية على أنها بطريقة مباشرة الكلي. هنا يكمن تصور هذه الوجهة من النظر. إن التناقضات لا يمكن أن تتعرض للنقض إلا فقط إذا تتبعنا معاً ونرتد إلى الفكر المطلق الذي تقوم عليه.

على هذا النحو توجد وجهة نظر العصر الراهن، والفلسفة تلج في علاقة خاصة معه. فإذا قارنا هذه الوجهة من النظر مع الأفكار الدينية في العصور الأسبق فإننا نلاحظ بسهولة أن هذا الوعي الديني له من قبل محتوى يقوم من ذاته، محتوى يحدد طبيعة (الله). إنها وجهة نظر الحقيقة والجلال. إن الواحد، الأسمى هو أن نعرف (الله) وأن نعبده (هو) في الروح وفي الحقيقة، والخلاص أو الهلاك، الجدارة المطلقة أولاً جدارة الإنسان مرتبطة بمعرفته بهذا المحتوى وتقبله على أنه الحقيقي. وفي العصر الراهن نجد أن معرفة الحقيقة، معرفة (الله) لا تعد هي مسعى الإنسان الأقصى ومن ثم فإن الحق والواجب غير معروفين. لقد تبخر المحتوى الموضوعي وكل ما تبقى هو هذه الذاتية الصورية الخالصة. وهذه الوجهة من النظر تتضمن أنني خيِّر بالطبيعة، لست خيراً عن طريق فعلي الخاص أو عن طريق إرادتي، بل إنني أكون خيِّراً لكوني غير مدرك شعورياً. والوضع المقابل يتضمن بالعكس أنني لا أكون خيراً إلا عن طريق الفاعلية الروحية الواعية ذاتياً، عن طريق الحرية. ليس بالأصل والطبيعة أكون أنا خيّراً، بل بالعكس إن خيريتي يجب أن تنبعث في وعيي، إنها تنتمي إلى عالمي الروحي، وبركة (الله) تعمل عملها هنا، ولكن عملي - المشترك كوعي مثل ممارستي (أنا) للإرادة هو وارد أيضاً بالضرورة واستناداً إلى وجهة النظر السالفة فإن وجودي هو مسألة هواي ولذتي لأن كل شئ مطروح من خلالي.

وفي تأمل هذا التناقض الملحوظ في الرأي الديني علينا أن نتبين حقيقة أن ثورة هائلة قد حدثت في العالم المسيحي. هناك وعي - ذاتي جديد شامل بالرجوع إلى (الحقيقي) قد ظهر. إن الواجب كله، كل ما هو حق إنمّا يتوقف على الوعي الصميمي، يتوقف على وجهة نظر الوعي الذاتي الديني، ينبع من جذر الروح، وهذا هو أساس كل الفاعلية الواقعية. ولكن ليس إلا عندما تكون شكلاً لمحتوى موضوعي تكو لدى الروح الواعية ذاتياً والحقيقية. ومن هذه الوجهة من النظر - بالعكس - التي ليس لها أي محتوى فيها، ليس لها أي دين مهما يكن محتملاً، لأنني (أنا) الذي هو المُثْبِتُ الإيجابي، بينما (الفكرة العادية) التي لها (الوجود) المطلق يجب في الدين أن تتأسس على نحو خالص من خلال ذاتها وليس من خلالي. لهذا فهنا يمكن ألا يوجد أي دين إلا من وجهة نظر الوعي الحسّي فحسب.

والفلسفة في هذه العلاقة تعد شيئاً خاصاً. فإذا مُنحت الثقافة العامة مكاناً في الوعي إذن فإن الفلسفة هي دعوة خاصة أو مهمة خاصة، طريقة من النظر إلى الأشياء على أنها خارج الاهتمامات العادية، إنها دعوة لها مكان خاص من ذاتها. ومن ثمّ فإن (فلسفة الدين) أيضاً حسب وجهة النظر السابقة هي شئ لا يمكن أن يكون لها معنى للمجتمع بصفة عامة، بل بالأحرى نتوقع أن تقابل بالمعارضة والعداوة من كل جانب.

وعلى هذا إذا كانت العلاقة الأولية للمتناهي باللامتناهي هي العلاقة الطبيعية وغير الحقيقية لأن التعدد والكثرة لما هو جزئي جرى التمسك بهما ضد الكلية، وإذا كان علينا أن نرى أبعد أن العلاقة الثانية هي التي نجدها في التأمل حيث يكمن التناهي في التجريد الكامل الكلي للفكر الخالص الذي ليس عليه أن يتصور ذاته على أنها كلية بل يظل (أنا)، على أنه «هذه الوحدة»، إذا كان هذا كله قائماً فإن علينا الآن أن ننظر في تلك العلاقة وهي تكشف عن ذاتها في العقل.

(٣)

الطريقة العقلية للنظر في التناهي



هذا الوضع يجب النظر فيه في المقام الأول في علاقته بشكل (التأمل) في ذروته. إن التحول من تلك الوجهة من النظر يجب بحكم طبيعتها الخالصة أن تكون جدلية ويجب أن تُصْنع هكذا. وعلى أي حال إن هذا ينتمي إلى المنطق وسوف نشرع في عرضه بطريقة عينية وبالنسبة لضرورة التحول لن تنشر إلا النتائج التي تترتب على هذه الوجهة من النظر. وعلى هذا فإنني (أنا) كتناهٍ أنا بطلان، يجب افناؤه، ومع هذا فإن هذا الإفناء هو نفسه بالمثل لا تتأثر أو تستكمل إذا كانت هذه الفردانية المباشرة تبقى في الوقت نفسه، وتبقى على نحو أن هذه (أنا) وحدها تصبح الإثبات أو الإيجاب، في الشكل الذي يُعْطى لها من جانب وجهة نظر (التأمل). إن المتناهي الذي يمجد ذاته ويرفعها إلى مصاف اللامتناهي هو مجرد هوية تجريدية، فارغة ضمناً، إنها الشكل الأقصى للاحقيقة، إنها الزيف والشر. وعلى هذا يجب إظهار وجهة نظر حيث (الأنا) في هذه الفردانية تنكر ذاتها بالفعل وفي الحقيقة يجب أن أكون ذاتية جزئية يجري إفناؤها في الحقيقة الخالصة، ومن ثم يجب إدراك شئ موضوعي من جانبي تُعتبر من جانبي بالفعل على أنه حقيقي، وأنا أدركه على أنه (الإثبات)، على أنه مطروح لي، وفيه يتم نفيي أو سلبي على أنني هذه (الأنا) الجزئية، ولكن فيه تكون حريتي في الوقت نفسه قد جرى استبقاؤها. إن حرية التأمل هي من النوع الذي لا يسمح لشئ أن يصدر فيها، ولما كانت حرية التأمل لا يجب أن تسمح بشئ أصيل فإنها تنطلق عندما تطرح أي شئ بدون قانون ودون نظام، أي لا تسمح لشئ موضوعي أن يصدر أصلاً. فإذا كان يجب إدراك شئ موضوعي حقاً فإن المطلوب هو أنه يجب أن يتحدد على أنه (كلّي) ويجب أن يستبقي ذاتي، ويعتبر نفسي على أنها كلية وحسب. والآن هذا ليس إلا وجهة نظر العقل المفكر، والدين نفسه هو هذا الفعل، هذه الفاعلية للعقل المفكر، وللإنسان الذي يفكر عقلانياً ـ والذي كفرد يطرح نفسه على أنه (الكلي) ويلقي نفسه على أنه (الفردي) ويجد نفسه الحقيقية على أنها (الكلي). والفلسفة بطريقة مماثلة هي العقل المفكر، إلا أن هذا الفعل الذي يتألق فيه الدين يظهر في الفلسفة في شكل التفكير، بينما الدين ـ إذا جاز لنا القول ـ هو العقل الذي يفكر على نحو نظري، ويتوقف في مجال الأفكار العامة أو الفكر العادي.

إن الخواص العامة، الأشكال الأكثر دقة للفكر تنتمي لهذه الوجهة من النظر يجب ملاحظتها الآن.

يقال أولاً وقبل كل شئ إن تلك الذاتية تتخلّى عن فرديتها في الموضوع. وهي تدرك (موضوعاً) بصفة عامة. هذا الموضوع لا يمكن أن يكون أي شئ حسّي. إنني أعرف الموضوع الحسي، ومما لا شك فيه يكون الشئ في الإحساس بالنسبة لي شيئاً يتقوّم موضوعياً، لكن حريتي ليست فيه بعد. والطبيعة غير الحقيقية للوعي الحسي يجب تناولها على محمل التسليم هنا. إن التحديد الضروري هو أن هذا (الموضوع) على أنه حقيقي، وثابت إنما يتحدد على نحو كلي. وفي هذا الإدراك (لموضوع ما)، (لكلية ما)، أتخلّى عن تناهيًّ، أتخلّى عن نفسي باعتبارها هذه الوحدة الفردية وما هو صادق بالنسبة لي هو (الكلي)، وإن الكلية من الكليات لا توجد إذا بقيت مثل هذه الوحدة الفردية. وهذا واضح أيضاً في المعرفة المباشرة لله، إن لدى معرفة بالكلي الموضوعي الذي له وجود ماهوي مطلق، ولكن لما لا توجد إلاّ علاقة مباشرة هنا فإن التأمل لا يدخل بعد، وهذه (الكلية)، هذا الموضوع الخاص (بالكل) هو نفسه هو مجرد شئ ذاتي والذي بالنسبة له تكون تلك الموضوعية الماهوية المستقلة مطلباً. وأخيراً فإنّ التأمل الذي تم التوصل إليه بالتالي ليس إلا هذا: إن هذه التحديدات مغروسة في الشعور وحده، وهي مغلقة في الوعي الذاتي، والتي لم تتخل بعد عن تفردها المباشر، حتى أن هذا التحديد (للكلي) الموضوعي على هذا النحو لا يكون سديداً بعد. ومن أجل هذا فإن المطلوب هو أن (الكلي) التجريدي لابد أن يكون له محتوى بالمثل، يجب أن تكون له تحديدات أو صفات في ذاته. وإلى أن يحدث هذا فإنه يستطيع أن يُمْثل لي على أنه وجود ماهوي. فإذا كان فارغاً فإن التحددية لا توجد إلا في افتراضي، إنه يمت لي، المحتوى كله، الفاعلية كلها، الحيوية كلها، كلها تبقى في نفسي، إن عملية التحديد وعملية التموضع هما عمليتان لي وحدي. وفي هذه الحالة ليس لدى إلا (إله) ميت، إنه فارغ، (موجود أسمى) كما يُسَمّى. وهذا الفراغ، هذه الفكرة، تظل ذاتية فقط، ولا ترقى إلى الموضوعية الحقة. وعن وجهة النظر الأخيرة هذه لا نجد إلا يقيناً واحداً أنه لا توجد أي حقيقة، وأنا يمكن أن أظل هنا على نحو كامل تماماً يتميز بأنه هذه الوحدة، هذا التناهي. والموضوعية في تلك الحالة هي مجرد تشابه مع الموضوعية. وليس للفلسفة وحدها أن

الموضوع حافل بالمحتوى فهذا ٱلمَلْمح مشترك بالنسبة لكلا الفلسفة والدين، هنا لا يوجد بعد أي فرق في وجهتي نظرهما.

ويرتبط بهذا على نحو شديد السؤال. كيف تتحدد الذات هنا؟ إن الذات تتميز في علاقتها بالموضوع المطروح للمعرفة على أنها ذات مفكرة. والتفكير هو فاعلية (الكلّي)، ويكون له (كلّي) على أنه موضوعه. والمقصود بالكلي هنا الكلي المطلق الخالص. والعلاقة بمثل هذا الموضوع لهذا هي تفكير الذات، والموضوع هو الماهية، ذلك الذي يوجد للذات. ليس التفكير مجرد التفكير الذاتي بل أيضاً التفكير الموضوعي.

وفي التفكير، في التأمل في الموضوع الحقيقي أكون ذاتياً، تكون لديّ أفكاري عنه. ولكن بالمثل في التفكير في الموضوع، التفكير في التفكير فيه، فإن علاقة شخصيتي به كشئ جزئي يجري التخلص منها وأكتسب وجهة نظر موضوعية، إنني أتخلى عن نفسي كفرد، أتخلّى عن تفردي، وأكون كلياً. ولكي أفعل هذا وأفكر في أن (الكلي) هو موضوعي شئ واحد وهو هو عينه. هنا أتخلّى عن نفسي فعلياً وحقاً. إن العمل والحياة في الموضوعية هو الاعتراف الحق للتناهي، هو التواضع الحق.

وقد يلاحظ أنها خاصية ماهوية للتفكير أنه فعل أو فاعلية تتم بالتوسط، إنه الكلية بالتوسط - والتي هي نفي النفي أو سلب السلب إثبات. إن (الكلية)، (الجوهر) على سبيل المثال هي أو هو فكرة، وهي لا توجد إلا من خلال نفي النفي. وهكذا نجد أن حالة المباشرية محتواه هنا، لكنها لا تعود هي فقط. ومن هنا يأتي التعبير: إن لدينا معرفة مباشرة (بالله): إن المعرفة هي فاعلية خالصة، وكل ما تفعله هو نفي ما هو غير خالص وما هو مباشر. إننا نستطيع أن نعرف (الله) بطريقة تجريبية، فهذا (الموضوع) الكلي هو إذن مطروح مباشرة أمامي بدون تظاهر. وهذه المباشرية في الذات التجريبية هي نفسها من جهة نتيجة مثل هذا التوسط، ومن جهة أخرى هي ليست إلا مرحلة واحدة من هذه الفاعلية. إن مقطوعة صعبة من الموسيقى يمكن عزفها بسهولة بعد أن تمر بتكرار متكرر للفقرات المفردة، يتم عزفها بفاعلية مباشرة على أنها نتيجة عدة أفعال توسطية. والأمر نفسه هو الحال مع العادة التي تصبح أشبه بطبيعة ثانية لنا. والنتيجة البسيطة المتبقية في اكتشاف كولومبس هي نتيجة عدة أعمال متنوعة وأشكال من التعمد قد سبقتها.

إن طبيعة مثل هذه الفاعلية مختلفة عن مظهرها الخارجي. وهكذا نجد أن طبيعة التفكير هي هذه الهوية مع ذاتها، هذه الشفافية الخالصة للفاعلية، والتي هي في ذاتها نفي للنفي. والتفكير هو النتيجة التي تصبح ذاتها مباشرة، والتي تتبدّى على أنها مباشرة.

وعلى هذا فأنا محدد في العلاقة بالموضوع باعتباري مفكراً، وليس في الفلسفة وحدها، بل أيضاً في الدين في شكله الإثباتي، في التكريس، الذي أصله في التفكير، وفي موضوع التفكير يوجد (الله) بالنسبة لي. إن هذا التفكير في (الكلي) إذن هو حالة من وجودي كمفكر خالص. وما يجب ملاحظته أكثر هو أنه في التكريس، في هذه العلاقة (بالجوهر) الكلي أنا مُفَكَّرٌ فيه على (نفسي) إنني أميّز نفسي عن هذا (الموضوع) وأميزه عن نفسي، وذلك أن عليَّ أن أستسلم. وفي هذا يكمن الوعي بنفسي، وطالما أنني أؤدّي فحسب فعل التكريس في استسلام نفسي (لله) فأنا في الوقت نفسه أكون فحسب كما لو كنت تأملاً من (الله) في نفسي. كيف إذن أنا محدد في هذا المضمار، (أنا) الذي يظهر ثانية؟ هنا أنا محدد كشئ متناه بالكيف الحقيقي، متناه باعتباري متميزاً عن هذا (الموضوع) كجزئي ضد الكلي، باعتباري الْعَرَضي بالاستناد إلى هذا (الجوهر) كلحظة، كشئ مميز يكون في الوقت نفسه غير مستقل، بل قد يسلم نفسه ويعرف ذاته على أنها متناهية. وهكذا لهذا أنا لا أتجاوز الوعي بنفسي، وهذا يصدر من واقعة أن (الموضوع) الكلي هو الآن بالإمكانية التفكير وله محتوى داخل ذاته، إنه الجوهر في حركة داخل ذاته، وكسيرورة داخلية فيها تولّد محتواها، ليست خاوية بل هي امتلاء كامل. إن كل جزئية تمت إليه، وهو باعتباره كلية يتجاوزني أو يحتويني في ذاته، ومن ثم أطلّ على نفسي على أنني متناه، على أنني لحظة في هذه الحياة، على أنني ذلك الذي له وجوده الجزئي، وجوده الدائم في هذا الجوهر فحسب، وفي لحظاته الماهوية. ومن ثم فأنا لست فحسب بالإمكانية بل أيضاً بالواقعية وبالحقيقة مطروح كتناهٍ، ولذلك السبب عينه فأنا لا أحفظ نفسي كمباشر، كإثبات إيجابي.

والآن ـ وقد نظرنا ـ بطريقة عينية ـ في وجهة نظر (الأنا) تجاه (الجوهر) الكلي، فإن ما يتبقى الآن لننظر فيه هو العلاقة التجريدية للتناهي تجاه اللاتناهي بصفة عامة.

في التأمل، يقف المتناهي في مواجهة اللامتناهي بطريقة أن المتناهي يكون مزدوجاً. هذا هو الذي قد بحثناه في التو بشكل أكثر عينية على أنه علاقة (الأنا) الذاتية بالكلي. إن المتناهي ليس إلا لحظة ماهوية من اللامتناهي، والمتناهي هو سالبية مطلقة، أي إثبات، هو على أى حال توسط داخل ذاته. إن الوحدة البسيطة، الهوية، والإثبات التجريدي للامتناهي هي هي في ذاتها لا حقيقية، بل بالأحرى إن من الجوهري هو أنها يجب أن تمايز نفسها أو تفصل ذاتها داخل ذاتها. وفي هذه السيرورة هي في المقام الأول إثبات، ثم ثانياً تمايز أو تباين أو اختلاف، وثالثاً فإن الإثبات يبدو على أنه سلب السلب أو نفي النفي ومن ثم يبدو لأول مرة على أنه (الحقيقي). وإن وجهة نظر المتناهي لا تمثل أي شئ أكثر من أنها هي ذلك الحقيقي. بل بالعكس يجب أن تنفي نفسها، وفي هذا الفعل للسلب فحسب نملك ما هو حقيقي. لهذا فإن المتناهي هو لحظة ماهوية للامتناهي في طبيعة (الله). وهكذا قد يقال إن (الله) (نفسه) الذي يجعل (نفسه) متناهياً، هو الذي ينتج التحديدات داخل (نفسه) والآن. إن هذا قد يبدو في البدء لنا على أنه شئ مخالف لسيرورة (إلهية)، ولكن كان لدينا من قبل هذا في الأفكار العادية عن (الله)، وذلك أننا تعودنا أن نؤمن به (هو) على أنه (خالق) العالم [٢٤]. إن (الله) يخلق عالماً، إن (الله) هو الذي يحدد، وخارجه (هو) لا يوجد شئ يحدده. إنه يحدد نفسه عندما يفكر في (نفسه)، إنه يطرح (آخر) ضده هو (نفسه) عندما هو و(العالم) يكونان اثنين. إن (الله) يخلق العالم من لا شئ، أي بجانب العالم لا يوجد شئ خارجي، لأنه هو نفسه تخارجية. إن (الله) وحده موجود، وعلى أي حال إنه (الله) من خلال توسط (نفسه) مع (نفسه) فقط. إنه يريد المتناهي، إنه (هو) (نفسه) يطرح

---

(٢٤) يشرح هيجل المسألة بالنسبة للأفكار العادية عند المخلوق المتناهي لكنه لا يؤمن بها بدليل قوله في خاتمة الطرح «إننا تعودنا أن نؤمن به (هو) على أنه (خالق) العالم» (المترجم).

المتناهي، على أنه (آخر) ومن ثم فإن (نفسه) تصبح (آخر) غير (نفسه) ـ لأنه (هو) له (آخر) مقابل (نفسه). هذه (الآخرية) على أي حال هي تناقض (نفسه). وهكذا نجد أنه (هو) في علاقة بذلك الذي هو متناه. لكن الحقيقة هي أن هذا المتناهي ليس إلا مظهراً، شكلاً ظاهرياً ففيه يملك أو يتملك (نفسه). وفي هذا يرد التخالف أو التباين، وفي هذا ـ مرة أخرى ـ نجد لحظة المتناهي ومع هذا فإن هذا الوجود المنفصل للمتناهي يجب بدوره أن يعدم ذاته. إن المتناهي هو تناه بالنسبة (لله)، إنه (آخره) (هو)، وهو يوجد بصرف النظر في الشكل المحدد كآخر بالنسبة (لله). إنه (الآخر) و(اللا) (آخر)، إنه ينحلّ أو يلغي نفسه، إنه ليس هذا ذاته، بل (آخر). إنه يدمّر ذاته. وعلى أي حال فبهذه الوسيلة إن (الآخرية) قد تلاشت بالكامل في (الله)، وفيه يتبين (الله) (نفسه)، وبهذه الطريقة (هو) يستبقي (نفسه) (لنفسه). على أن هذا هو نتيجة (هو) من خلال فعله (هو) [٢٥]. واستناداً إلى هذه الطريقة من النظر في المسألة فإن اللامتناهيين يمكن الآن أن يتباينا: ألاهما: اللامتناهي الحق ومجرد اللامتناهي السيئ للفهم. وهكذا ـ إذن ـ نجد أن المتناهي هو أشبه بلحظة الحياة (الإلهية).

---

(٢٥) نتذكر هنا الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعْرَف فخلقت الخلق فبي عرفوني». (المترجم).

(ج)

التحول إلى التصور التأملي للدين



بالنسبة للتطور المنطقي والنظر العقلي في المتناهي فإن الأشكال البسيطة لقضية ما لم تعد لها أي قيمة. إن (الله) هو اللامتناهي، وأنا المتناهي، هذان تعبيران مُزَيَّفان، شيئان، إنهما شكلان لا يتطابقان على نحو سديد - بالنسبة لذلك توجد له (الفكرة العادية)، طبيعة الموضوع الحقيقي. إن المتناهي ليس ذلك الذي يكون، بمثل الطريقة التي فيها يكون اللامتناهي غير محدد، هذه التحديدات ليست سوى لحظات في السيرورة. فمن الحق بالتساوي أن (الله) [في هذا الفهم] [٢٦] يوجد كمتناه و(الأنا) لا متناهية. وتعبير (يكون) أو (يوجد) الذي يعد في مثل هذه القضايا على أنه شئ ثابت بشدة ليس له عندما يُفْهم بمعناه الحق معنى آخر غير ذلك الخاص بالفاعلية، الحيوية، والروحانية.

كما أن المحمولات ليست سديدة بالنسبة للتعريف هنا، وأقلها تلك التي هي أحادية الجانب والمؤقتة. ولكن - بالعكس - إن ما هو حق، ماهية (الفكرة العادية) لا يوجد إلا على أنه حركة. وهكذا فإن (الله) هو هذه الحركة داخل (ذاته) ومن ثم فهو وحده يكون (هو) (الله) الحي. ولكن هذا الوجود المنفصل للمتناهي يجب ألا يكون مُسْتَبْقاً، بل بالعكس يجب أن يُلْغى. إن (الله) (هو) - كما هو الحادث هو الذي يرفع المتناهي إلى نفسه. في (الأنا) كما في ذلك الذي ينفي ذاته على أنها متناهية تكون هناك عودة إلى الله، وبهذه العودة إلى الله يكون (هو) (الله) وبدون (الله) لا يكون (الله) [٢٧].

(٢٦) أضفنا هذا لتوضيح أن ما يعرضه هنا هو من وجهة نظر الفهم أو التفكير العادي. (المترجم).

(٢٧) أي أن الله يهيئ للمتناهي أن يعود إلى الله ويدرك خالقه اللامتناهي وبهذا يكون الله هو الله، فالفضل من الله. لكن عبارة هيجل ملتوية في الظاهر وباطنه أنه يرى الله منزهاً وهو بفضله يمّن على المتناهي حتى يسمو (المترجم).

ونحن إنما نلتقي بهذه التجريدات خاصة بين القدماء، إنها نتاجات بدايات التفكير التجريدي التأملي. وعلي أي حال فإن أفلاطون أدرك من قبل أن الذي يقوم بالتحديد يرى أنه أسمى، فهو ينظر إلى الحد الذي يحد ذاته على أنه أشبه باللامحدود. لكن ماهو حقيقي هو وحده اللامتناهي حيث أن المتناهي محتوى فيه.

ونتيجة كل هذا هو أننا يجب أن نتخلص من هذه الحماقة الخاصة بتعارض المتناهي واللامتناهي. ومن المعتاد أن أنفسنا ترغب في معرفة (الله) وأن تكون لنا علاقة إيجابية (معه)، مع الخشية من السعي لاتخاذ أي موقف مماثل تجاه (الله) فإن هذا هو افتراض بينما الاعتراضات تحدث باستمتاع شديد وبلغة مهذبة وبتواضع مثير. وعلى أي حال فإن هذا الافتراض المسبق هو دون شك جزء ماهوي من الفلسفة كما أنه جزء ماهوي من الدين. ومن وجهة النظر هذه فإنها مسألة عدم اكتراث ما إذا كنت أعرف من خلال التفكير المحتوى ألا وهو (الله) أو أقبله على أنه حقيقي بالتسليم أو بالقلب، بالتنوير الباطني أو بأي طريقة أخرى فإذا اتخذتم أيًا من هذه الطرق فسوف تلتقون بهذه الخشية أنه مفترض الرغبة في معرفة (الله) واستيعاب اللامتناهي عن طريق المتناهي. وعلينا أن نخلّص أنفسنا من هذا التعارض بين المتناهي واللامتناهي ونفعل هذا بالتوصل إلى بصيرة بالحالة الحقيقية للقضية.

إن الإنسان الذي لا يتخلص من هذا الشبح إنما يَنْحَدِر بنفسه في المحال، لأنه يطرح الإلهي على أنه شئ عاجز عن أن يتأتى لنفسه لنفسه بينما يتمسك بذاتيته وباتخاذ هذا الموقف يؤكد أهمية معرفته. وهذا دون شك أمر ذاتيّ غير حقيقي في شكل الحق، والنفاق الذي يستبقي المتناهي. إنه هو الذي يقرّ ويعترف بعبث المتناهي، لكنه مع هذا يحتفظ بهذا الذي يقرّ به ويعترف ويعرف أنه عبث، ويجعله في (المطلق) وبينما يفعل هذا يتمسك بأن ينأى عن المعرفة

العقلية وينأى عن الدين الموضوعي الجوهري والحياة الدينية، وإما أن يبررها أو يحول بينها وبين أن تجعل تأثيرها ملموساً نستشعره.

إننا ونحن نفقد أنفسنا في الموضوع الحق ذاته إنما نهرب من هذا المجال الخاص بالذاتية المتمسكة بنفسها، نهرب من هذه (الأنا) ونعمل عملاً جاداً ولكن على نحو محال. وهذا مترتب كنتيجة على ما تم إنجازه في علم المنطق.

إن العلاقة السالبية بالوعي (بالمطلق) قائمة عادة على الملاحظة، وبالنسبة للوعي يقال أنه وعي بأن المتناهي موجود واللامتناهي من جهة أخرى ـ خال من الطابع المحدد (وبالتالي كما رأينا هو ضمنياً فحسب ذاتي). وليس للوعي سوى مجرد علاقة سالبية به ولما لم تكن هناك سوى هذه العلاقة وحدها في الملاحظة فقد جرى القول إنه من المستحيل أن نعرف (المطلق)، من المستحيل أن نعرف (الحقيقة). ويجب أن ندلي بملاحظات قليلة عن هذا الوضع:

إذا كنا نأخذ الإمكانية والاستحالية بالمدى الذي يكون لهما فيه معنى محدد فإنهما كليهما لهما مرجعية إلى الجوهري ألا وهو (فحوى) الموضوع الذي نكون عليه من الناحية الماهوية. لهذا يجب أن يتقرر معناها عن طريق طبيعة (الفحوى) ذاتها. من وجهة نظر الوعي الذي يلاحظ ـ من وجهة نظر الملاحظة هذه ـ فإن الطبيعة الباطنية، (الفحوى)، لا يمكن مناقشتها، لأن هذه الوجهة من النظر تتخلى عن معرفة ما يهم العنصر الجوهري أو الباطني للموضوع، ليس أمامها إلا ذلك الذي هو متضمن في مجال الوعي الخارجي كوعي خارجي. وهكذا نجد أن الإمكانية والاستحالية ليس لهما مكان في مجال الفكر هذا.

وعلى أي حال فإن من يشغلون هذا الوضع يؤكدون أنه فقط ما هو (موجود)، أي ما يدخل في هذا الوعي المدرك الخاص الذي يعطي معياراً

للإمكانية، والذي منه نحصل على تصور للإمكانية أو الاستحالية. وإن ما يناقض التجربة هو مستحيل.

وبالنسبة لهذا يجب أن ننتبه إلى أن هذه الملاحظة تقصر ذاتها بشكل تعسّفي على مجال الوعي المتناهي. وعلى أي حال هناك مجالات أخرى بجانبها يمكن ملاحظتها، ليس فحسب تلك التي لا يكون محتواها سوى أنه متناهٍ في العلاقة بما هو متناهٍ، بل أيضاً تلك التي حيث يكون (الإلهي) في الوعي كشئ موجود في ذاته ولذاته. إن الوعي الإثباتي الإيجابي (بالمطلق) في شكل الحياة الدينية الطبيعية البسيطة، في شكل التكريس، أو في شكل المعرفة الفلسفية يمكن أيضاً ملاحظته، ويؤدي إلى نتيجة مختلفة تماماً عن تلك التي يزودنا بها وضع الوعي المتناهي، سواء لاحظ الفاعل المتنبه هذه الأشكال الأعلى للوعي في الآخرين أو فيه هو نفسه. ويمثل ما إن هذه الوجهة من النظر خاطئة، نجد هذا ينطبق أيضاً على أن التجربة الدينية هي أكثر إثباتاً وأكثر امتلاء بالمحتوى عن الوعي، قد يكون هناك المزيد في القلب أكثر مما في الوعي طالما أنه وعي محدد، طالما أنه وعي عقلاني يلاحظ، والاثنان قد يكونان متباينين. كل شئ يتوقف على تكيف العنصر العقلاني أو المعرفي في الوعي مع ما أكون عليه في طبيعتي الماهوية الحقيقية (كروح).

لكن القناعة بأن الروح ليس لها سوى علاقة سالبية (بالله) إنما تحطم وتدمر الشعور، التكريس، الموقف الديني في الواقع، لأن التفكير هو وجده الكلي، النطاق الذي فيه يوجد (الكلي) بصفة عامة والذي يوجد فيه (الله)، إن (الكلي) هو في الفكر وللفكر. و(الروح) في حريتها وحدها أي باعتبارها مفكرة تملك محتوى الحقيقة (الإلهية) وتزودها بها التجربة، إن محتواها (هي) يشكل قيمة التجربة بالنسبة لكل التكريس والتقوى الحقيقيين. فإذا كان الإنسان في ممارسة التفكير الواعي يتمسك بشدة بوضع يذهب إلى أنه لا

توجد علاقة موجبة إثباتية مع الله، إذن فإن كل المحتوى يخرج في التو من نطاق التجربة، وكما أن ذلك المجال يجعل ذاته خاوية كذلك التجربة فإنها تصبح جوفاء أيضاً على نحو أنني لا أستطيع أن أرى بدون ضوء من الخارج. فإذا جرى نفي المحتوى أو استبعاده من هذا النطاق، فإنه لا يعود ماثلاً ذلك الذي يمكن أن يقدم الصفات الحقة للتجربة. وعلى هذا من جهة إذا كان الأمر سيقتصر ـ كما هو الحادث من قبل ـ أنّه يوجد المزيد في التكريس عما في الوعي الديني. فإنه جهة أخرى ستكون هناك بداهة الهوى أو الفجاجة عندما لا تجري ملاحظة ذلك الذي هو حاضر في الإنسان نفسه أو في الآخرين. وعلى أي حال إذا تحدثنا على نحو الاحتمال فإننا نقول إن هذا الهوى، هذه الفجاجة، أو الاحتياج إلى البراعة، يتبدى أول ظهور له هنا، فإذا كان الإنسان سيقتصر على (أن يلاحظ) فإنّ الملاحظة ستكون على هذا محدودة على مجال التناهي. إن الملاحظة تعني أن يضع المرء نفسه في علاقة مع شئ خارجي، وهو في الملاحظة عليه أن يبقى خارجياً، وهذا لا يُطرح إلا طالما أنه خارجي بالنسبة للمرء، ومن ثم سيكون متناهياً. لهذا إذا أخذ أي مخلوق بمثل هذه الوجهة من النظر فلن يكون أمامه سوى ما له قيمة بالنسبة لوجهة النظر هذه ويكون ملائماً لها.

فإذا كانت الملاحظة ستلاحظ اللامتناهي وفق طبيعته هو الحقة، فيجب أن تكون هي ذاتها لا متناهية، لا يجب أن تعود ملاحظة للموضوع الحق، بل الموضوع ذاته. إن التفكير التأملي يمكن ملاحظته أيضاً، لكن هذه الملاحظة ليست إلا بالنسبة للمفكر نفسه. وبالطريقة المماثلة فإن الدين لا يكون إلا بالنسبة للإنسان المتدين، أي بالنسبة لمن هو في الوقت نفسه (يكون) ما يلاحظه لا يوجد شئ اسمه ملاحظة مجردة هنا: إن الملاحظ ـ بالعكس ـ موجود في مثل هذه العلاقة مع الموضوع، وإن ملاحظته ليست خارجية

خالصة، إنه ليس ملاحظاً بسيطاً، ليس مجرد علاقة سالبية مع ما يلاحظه.

ومن هذا يترتب أنه لكي نجد مستقراً حقيقياً للدين علينا أن نتخلى عن وجهة نظر الملاحظ، علينا أن نترك وجهة النظر التجريبية هذه، لا لسبب سوى أنها تجريبية، ولأنها ـ كما رأينا ـ تلغي ذاتها بفعلها الخاص. إن التأمل يمتلك ـ وهذا حق ـ علاقة المتناهي باللامتناهي، وهذا ـ على أي حال ـ مطروح وحسْب على أنه سلب. إن التأمل ينطلق وفي الحقيقة يقدم مطلباً لطرح المتناهي على أنه اللامتناهي، لكن لقد تبينا أن هذا المطلب لا يجب أن يكون إلا في علاقة مع ما هو إثباتي أو إيجابي، أي في الملاحظة نجد أن المتناهي نحن نجعله لا متناهياً، رغم أنه لا يزال متناهياً ويجري التمسك به على أنه متناه. ومع هذا فإن هذا المطلب في الوقت نفسه يتم على نحو يجعل المتناهي يجري التخلي عنه. والآن ـ على أي حال ـ لما كان المتناهي ووجهة نظر التأمل قد ألغيا ذاتيهما فإننا نكون قد وصلنا إلى وجهة نظر الملاحظة اللامتناهية و(الفحوى) المتأمِّلَة ألا وهي المجال الذي فيه تَفُضُّ الفحوى الحقيقية الدين أو تصوره ذاته أمامنا.

(٣)

الفحوى التأملية أو تصور الدين



إن العقل هو النطاق الذي فيه وحده يستطيع الدين أن يكون في بيته، في مستقره. إن التصور الأساسي هنا هو وجهة النظر الإثباتية الإيجابية للوعي الذي لا يكون ممكناً إلاّ على أنه نفي النفي، علي أنه التخلّي الذاتي عن تحديدات النقائض، والتي تتم (بالتأمل) على أنها راسخة. إن أساس الدين قائم طالما يوجد هذا العنصر العقلي أو بدقة أكبر هذا العنصر التأملي. وعلى أي حال إن الدين ليس مجرد شئ تجريدي، إنه ليس مجرد وجهة نظر إيجابية تجاه (الكلي) على نحو ما هو محدد. فإذا كان هو هذا فحسب فإن كل المحتوى الأبعد سيوجد خارج الدين، سيتأتّى إله من الخارج، أو إذا كان المحتوى يوجد بالفعل حقاً فإن هذا سوف يتضمن أنه توجد بعد حقيقة أخرى خارج الدين.

ووجهة نظر الدين هي هذا: إن (الحقيقي) الذي يربط به الوعي ذاته كله محتوى في ذاته ومن ثم فإن هذا الشرط للعلاقة هو الأعلى عما كل ما فيه، هو وجهة نظره المطلقة.

والتأمل هو ذلك الشكل من النشاط الذهني الذي يؤسس النقائض والذي ينتقل من نقيض إلى نقيض آخر، ولكن دون أن يؤثر في مُركَبّهما ويدرك وحدتهما السائدة. إن المستقر الحق للدين - بالعكس - هو الوعي المطلق، وهذا يتضمن أن (الله) هو (نفسه) كل المحتوى، كل الحقيقة، كل الحق. وإن موضوعاً يكون على هذا النحو لا يمكن التعبير عنه تعبيراً سديداً بمجرد (التأمل).

فإذا استفدنا من تعبير (الوعي) فيجب أن نفهم أن هذا يعبر فحسب عن مظهر التجلي الخارجي (للروح)، (العلاقة) الماهوية للمعرفة وموضوعها. وهكذا فإنني (أنا) أتحدد كعلاقة، لكن من الطبيعة الماهوية (للروح) ألا تكون في مجرد العلاقة، إن التناهي ينتمي للوعي، والموضوع يظل في الوعي كشئ مستقل. و(الروح) ليست مجرد فعل معرفة فيه ينفصل وجود الموضوع عن سيرورة معرفته، إنه لا يوجد فحسب كشئ في علاقة، إنه ليس مجرد شكل الوعي. ونحن نتجرد عن هذه العلاقة ونتحدث عن (الروح) وحينئذ يتأتّى الوعي

ليكون وارداً ضمنياً كلحظة في وجود (الروح)، وهذا يتضمن في التو علاقة إثباتية إيجابية للروح مع (الروح) المطلقة. ولا يحدث إلا عندما نصل إلى هذه الهوية، حيث تطرح المعرفة ذاتها لذاتها في موضوعها، نكون في حضرة (الروح)، في حضرة (العقل) والتي توجد على نحو موضوعي لذاتها. لهذا فإن الدين عو علاقة (الروح) (بالروح) المطلقة: وهكذا فإن (الروح) تكون فحسب تلك التي تَعْرف، كما أنها هي ذلك الذي يُعْرف. وهذا ليس مجرد وجهة نظر الروح تجاه (الروح) المطلقة، بل أيضاً إن (الروح) المطلقة نفسها هي ذلك العنصر المتعلق بذاته والذي يحمل ذاته إلى علاقة مع ذلك الذي نطرحه من جهة أخرى على أنه عنصر الاختلاف. وهكذا عندما نرتفع على نحو أسمى يكون الدين هو (الفكرة العادية) (للروح) التي تربط نفسها بذاتها ـ إن الدين هو الوعي الذاتي (بالروح) المطلقة. ومن هذا فإن وعي الروح الذي سبق تحديده على أنه علاقة يشكل جانباً. إن الوعي كوعي هو وعي متناه، إنه معرفة شئ آخر غير (الأنا). والدين أيضاً هو وعي ومن ثم فله وعي متناه، كعنصر فيه، لكنه وعي يتم إبطاله كمتناه، لأن (الآخر) الذي تعرفه (الروح) المطلقة، هذا الآخر نفسه موجود، وهو فحسب (الروح) المطلقة وهي تعرف ذاتها. إن تناهي الوعي يتأتى هنا، نظراً لأن الروح بفضل حركتها الخاصة تباين ذاتها وتجعلها مختلفة، لكن هذا الوعي المتناهي هو حركة (للروح) ذاتها، إنه هو ذاته الاختلاف أو التباين الذاتي، التحديد الذاتي، أي يطرح ذاته كوعي متناه. وعلى أي حال فبهذه الطريقة لا يجري التوسط فيه إلا من خلال الوعي، أو الروح المتناهية على نحو حكيم بحيث تجعل نفسها متناهية لكي تصبح معرفة بذاتها من خلال هذا التسليم بأن ذاتها متناهية. وهكذا فإن الدين هو معرفة (الروح الإلهية) لذاتها من خلال توسط روح متناهية. وعلى هذا فإن الدين في (الفكرة العادية) في شكلها الأقصى ليس إجراءً من جانب الإنسان، بل هو من الناحية الماهوية التحديد الأقصى (للفكرة العادية) المطلقة ذاتها.

إن (الروح المطلقة) في وعيها هي معرفة ذاتها. فلو كان لديها معرفة بما هو غير ذاتها فإنها حينئذ تكف عن أن تكون روحاً مطلقة. وتمشياً مع هذا الوصف هنا نتمسك بأن هذا المحتوى، الذي لدى معرفة الروح المطلقة عن ذاتها هو الحقيقة المطلقة، كله حق، حتى أن هذه (الفكرة العادية) تستوعب الثراء الكلي للعالم الطبيعي والروحي في ذاتهما، هي الجوهر الوحيد والحقيقة

الوحيدة لكل ما يشكل هذا العالم، بينما في (الفكرة العادية) وحدها يكون لكل شئ حقيقته باعتباره لحظة وجوده الماهوي.

وإن برهان ضرورة أن محتوى الدين هذا يجب أن يكون حقيقة مطلقة طالما أنه يبدأ مما هو مباشر ويعرض ذلك المحتوى على أنه نتيجة محتوى آخر، قد جرت مناقشته من قبل قائم وراءنا. عندما طرحنا هذا البرهان من قبل في موضعه الحق فإننا رأينا في التو كيف أن أحادية الجانب لإجرائه والذي به لا يظهر المحتوى كمطلق بل كنتيجة إنما يبطل ذاته. ولأن ما يظهر على أنه (الأول) سواء كان هذا تجريداً مطلقاً (للوجود) أو العالم المتناهي - فإن هذا (الأول)، هذا (المباشر)، هذا الذي يظهر غير مطروح، هو نفسه مطروح كشئ مطروح وليس مباشرة - فإنه ينحط من كونه مباشراً إلى كونه مطروحاً، حتى أن (الروح) المطلقة هي في الواقع (الحقيقة)، طرح (الفكرة العادية) وكذلك طرح (الطبيعة) و(الروح) المتناهية، بكلمات أخرى يمكن القول إن (الروح) المطلقة الواعية بذاتها في ذاتها هي (الأول) و(الحقيقة) الوحيدة التي فيها يكون العالم المتناهي شيئاً مطروحاً يوجد كلحظة.

لهذا فإن هذا الإجراء الذي - إذا ما بدأنا - يظهر نفسه على أنه إجراء سابق على الدين، والذي فيه تتم البداية من المباشر دون مرجعية إلى (الله) حتى أن (الله) لا يتأتي إلى الوجود إلا به يُشَاهَد الآن بالأحرى على أنه لحظة داخل الدين نفسه، ولكن في هيئة وفي شكل مختلفين عن ذلك الذي قد ظهرت فيه أولاً حيث أن علاقتها (بالله) هي - كما هو الحادث - مجرد النوع الطبيعي والفطري.

وهنا - من جهة أخرى - فإن (الله) هو - بشكل مطلق - (الأول)، وذلك الإجراء هو اللعب الفعال وحركة (الفكرة العادية) (للروح) المطلقة داخل ذاتها. إن (الروح) هي لذاتها أو هي الوعي الذاتي أي هي التي تجعل نفسها موضوعاً مثل ذلك الذي نسميه (العالم)، (الطبيعة). هذا الانسلاخ، أو هذا الانفصال هو اللحظة الأولى. واللحظة الأخرى قائمة في حركة هذا الموضوع وهو يرتد إلى مصدره، والذي يواصل انتماءه إليه والذي يجب أن يعود إليه. هذه الحركة تشكل الحياة (الإلهية). إن (الروح) كمطلق هي في المقام الأول تجل أو ظهور لنفسها، إنها الوجود الذاتي للوجود والذي هو لذاته. والتجلي

على هذا النحو هو (الطبيعة)، و(الروح) ليست فحسب ذلك الذي يكون بالنسبة للمشاهدين، بل هي (الوجود لذاته)، إنها توجد بفضل وجودها، إنها التجلي لذاته. ولما كانت على هذا النحو فإنها تجعل الوعي بذاته (كروح). وهكذا فإن اللحظة التي كانت تعد في الأول ضرورية تشاهد على أنها داخل (الروح) ذاتها، ونحن لدينا تلك الضرورة طالما أن ماهيتها مهمة داخل الدين أيضاً، وعلى أي حال ليست كوجود محدد مباشر ولكن كتجل (للفكرة العادية)، ليس (كوجود) ولكن كتجلٍّ (لما هو إلهي).

إن الامتلاء الْعَيْني للفحوى أو تصور الدين بالتالي هو انتاجه عن طريق ذاته. إنه هو ذاته الذي يجعل ذاته عينية، ويحسّن نفسه على نحو كامل بإحراز كلية تُباينُه، حتى أن (الفحوى) لما كانت لا توجد إلا عن طريق تلك التباينات أو التمايزات تصبح موضوعاً أمام ذاتها. و(الفحوى) التي أقمناها هكذا على أساس متين هي الوعي الذاتي (بالروح المطلقة)، إنها الوعي الذاتي الذي يتضمن أنها توجد من أجل ذاتها. وبالنسبة لذاتها هي (الروح)، أي ذلك الذي فيه توجد تفرقة بين ذاتها و(الروح) وهو لحظة (الطبيعة). ومعنى هذا - بالعربي الفصيح - أن (الله) هو الأصل في الصلة القائمة بين العالم (الطبيعي) والعالم (الروحي). وعلى أي حال فإن (الروح) هي سيدة (الطبيعة) حتى أن الاثنتين لا تشغلان وضعاً له مكانة متكافئة في هذه الصلة، بل الحقيقة هي بالأحرى أن الصلة أو الوحدة هي (الروح)، (الروح) ليست شيئاً ثالثاً فيها تكون الاثنتان حياديتين، بل بالعكس، إن عدم الاكتراث هذا بالاثنتين هو (الروح) ذاتها في آن تمثل (الروح) الجانب الواحد، وفي جانب آخر هي ذلك الذي يتجاوز ذلك الذي يتخطى ليلتقط الجانب الآخر، ومن ثم فهي الصلة بين الجانبين. وفي هذا التحديد العيني الأبعد (للروح) تتخذ السيرورة مكاناً لها به تستكمل فحوى (الله) ذاتها بإحرازها (للفكرة العادية).

إن (ما هو روحي) هو الصلة المطلقة (للروح) و(الطبيعي)، حتى أن هذه الصلة لما هو روحي وما هو طبيعي ليست إلا ما هو مطروح، ما تشكله (الروح). وفي هذه (الفكرة العادية) توجد اللحظات التاليات: - (أ) لحظة

الوحدة أو الصلة الذاتية المطلقة الجوهرية للحظتين، الفكرة (العامة) في إثباتها أو إيجابيتها حيث تكون في هوية مع ذاتها. (ب) لحظة بينونية (الروح) داخل ذاتها، حتى أنها الآن تطرح ذاتها على أنها توجد لما هو بينونة أو انفراق أو اختلاف، تنطرح على نحو ما أن البينونية تتم (بالروح) ذاتها. (ج) هذه البينونية نفسها قد جرى طرحها في تلك الصلة من الإيجابية تصبح نفي النفي، إنها إثبات على أنها لا متناه شأن (الوجود لذاته) المطلق.

إن اللحظتين الأوليتين هما لحظتا (الفحوى) يمثلان الطريقة والكيفية اللتين فيهما تكون علاقة (الروحي) و(الطبيعي) محتواه في (الفحوى). وما يجب أن نلاحظه أكثر هو أنهما ليسا مجرد لحظتين (للفحوى) بل هما نفساهما جانبا البينونية. في (الروح) نجد أن لحظة البينونية هي ذلك الذي نصطلح عليه على أنه الوعي. إن البينونية هي طرح الاثنتين واللتين ليستا لهما صفة أخرى مرتبطة بتباينهما سوى مجرد تلك اللحظات نفسها. إن المباينة التي تصبح بالتالي علاقة لها ـ لهذا ـ الأمر التالي على أنه جانباها: بالنسبة للجانب الأول لها فحسب تلك الوحدة الجوهرية الصلبة (للفكرة العادية)، (الله) باعتباره موجوداً، وحدة تربط ذاتها بذاتها، وبالنسبة للجانب الآخر بأن البينونية التي هي كوعي هي الجانب الذي توجد من أجله الوحدة الصلبة، والذي لهذا يحدد ذاته على أنه الجانب المتناهي.

وهكذا فإن (الله) يتحدّد على أنه يتواجد للوعي (كموضوع)، كظهور أو تجلٍّ (لنفسه). وعلى أي حال من الناحية الماهوية (هو) كوحدة روحية في جوهريته (هو) لا يكون مجرد تحديد كظهور، بل كظهور (لنفسه)، ومن ثم كظهور لما هو آخر غير (نفسه) حتى أنه في ذلك الظهور يُجلِّي (هو) (نفسه) (لنفسه).

هذه البينونية هي لهذا نفسها يجب تصورها على أنها عودة إلى الإيجابية المطلقة أو التخلي عن ذاتها، ثم تضع تصميماً لعودة اللحظة الثانية إلى اللحظة الأولى على أنها اللحظة الثالثة. وعلى أي حال الآن، إن هاتين اللحظتين نفسيهما (استناداً إلى طابع محتوى العلاقة) لا يجب تناولهما إلا على أنهما جانب واحد من العلاقة، حتى أن اللحظتين يشكلان فحسب الطابع المحدد الواحد لتلك العلاقة، واللحظة الثانية تصبح ذلك الذي يظهر على أنه

اللحظة الثالثة. إن هاتين اللحظتين - من وجهة نظر الفحوى - تشكلان ذلك الذي يُعد بصفة عامة على أنه حقيقة (الفكرة العادية)، اللحظة الأولى هي العلاقة التي فيها تقسم الفحوى ذاتها، فيوجد الوعي، يوجد ظهور (الله)، واللحظة الثانية هي التخلي الذاتي عن وجهة النظر النسبية هذه للتعارض. في اللحظة الأولى، أي وجهة نظر العلاقة، فإن الوعي المتناهي هو الجانب الأول، والحالة التي يتحدد فيها تناهيه هي الحالة التي تكشف فيها هي ذاتها لنا كيف تحدّد موضوعها من أجلها. هنا تكون لدينا حالة التجلي الإلهي، أي عالم الأفكار العامة أو الجانب النظري. وفي العلاقة الأخرى، العملية، الوجود الخاص يلغي الانقسام ذاته، إنه بالعكس - في الوعي تتخذ هذه الفاعلية ظهورها. وبالتالي ينتمي لهذا الجانب شكل الحرية، الذاتية علي هذا النحو، وهنا يجب أن ينظر الوعي الذاتي في حركته وهذا تجلٍ على شكل العبادة.

المصطلحات

عربي - إنجليزي



(أ)

الآنية ـ الوجود هناك — Dasein
الآخرية — Otherness
الإثبات ـ الإيجابي — Affirmative
الأثيرية — Ethereality
أحادية الجانب — One Sidedness
الإحساس — Sensation
الأخلاقيات — Morality
الاستدلال — Inference
الاستدلال — Reasoning
الاستنباط — Deduction
الاصطباغ المثالي — Ideality
الأعلى — Heighest
الإلزام — Obligdtion
إله — god
إلى مالا نهاية — Ad Infinitum
الأنا — Ego
الإيمان — Faith

(ب)

الباطل — Vanity
بالإمكان — Potentially
بالقوة — Potentially
البديهية — Evidence
البصيرة — Insight
البطلان — Vanity
البنية — Substratum
البينونة — Differentiation
البينونية — Differentiation

(ت)

التأصيل — Originality
التأمل — Contemplation
التأمل — Reflection
التباين — Differenciation
التجريد — Abstraction
التجلي — Manifestaion
التحددية — Determinateness
التخارجية — Exteriality
التشخصن — Charaterization
التصور — Conception
التطاحن — Antagonism
تغير الهيئة — Transfiguration
التفردية — Singularity
التفكير — Thought
التكثرية — Multiplicity
التناهي — Finiteness
التنوير — Enlight ment
التماثل — Sameness
التمايز — Differentiation
التوسط — Mediation

(ج)

الجزئى — Particular
الجزئية — Particularity
الجوهر — Substance
الجوهري — Substantial
الجوهرية — Substantiality

(ح)

الحرية — Freedom
الحواريون — Apostles
حرية — Self- Determination

(خ)

الخلق — Creation
الخير — Good
الخيرية — Goodness

(د)

الدولة — State

(ذ)

الذاتية — Entity
الذاتية — Subjectivity
الذاتي — Subjective

(ر)	
الروح	Spirit
الروح المطلقة	Absolute Spirit
(س)	
السلب	Negation
سلب السلب	Negation of Negation
السيرورة	Process
(ش)	
الشر	Evil
(ص)	
الصيرورة	Becoming
(ط)	
الطبيعة	Nature
(ظ)	
الظاهر	Appearance
(ع)	
العدم	Nothingness
عدم التناهي	Not- Finitude
عدم الوجود	Not- Being
العرضية	Contingency
العرفان	Cognition
العقل	Reason
علم الدفاع عن العقائد	Apologetics
العناية الإلهية	
العيني	Providence
(غ)	Concrete
الغربة	Strangement
(ف)	
الفحوى	Notion
الفكر	Thought
الفكرة العادية	Idea
في ذاته	In -Itself
(ق)	
القدرية	Fatalism
القضية	Proposition
القياس	Syllogism
(ك)	
الكلي	Universal
الكلية	Universality
(ل)	
اللامحدود	Unlimited
الله	God
اللاهوت	Theology
لذاته	For - It- Self
(م)	
الماهية	Essence
الماهوي	Essential
المباشرية	Immediacy
المباشرة	Immediateness
المجانية	Fortitousness
المجرد	Abstract
المجموعية	Allness
المحتوى	Content
المحمول	Predicate
المسلمة	Axiom
المصداقية	Validity
المطلق	Absolute
المظهر	Appearance
المعطيات	Data
الملكة	Faculty
الموضوعي	Objective
(ن)	
النزعة السبينوزية	Spinozism
النفس	Psyche
النفسانية	Selfness
النفي	Negation

Negation of Negation	نفي النفي
Antithesis	النقيض
	(هـ)
Identity	الهوية
	(و)
One, The	الواحد الأحد
One ness	الواحدية
Being	الوجود
Existence	الوجود الإنساني
Being	الوجود العام
Dasein	الوجود هناك
Revelation	الوحي
Consciousness	الوعي
	(ي)
Certainty	اليقينية



Unlimited	اللامحدود
(V)	
Validity	المصداقية
Vanity	الباطل ـ البطلان

English	العربية
Immediacy	المباشرية
Immediateness	المباشرة
Inference	الاستدلال
In - Itself	في ذاته
Insight	البصيرة
(M)	
Manifestation	التجلي
Mediation	التوسط
Morality	الأخلاقيات
Multiplicity	التكثرية
(N)	
Nature	الطبيعة
Negation	السلب ـ النفي
Negation of Negation	سلب السلب
Negation of Negation	نفي النفي
Not - Being	عدم الوجود
Not - Finite	عدم التناهي
Nothingness	العدم
Notion	الفحوى
(O)	
Objective	الموضوعي
Obligation	الإلزام
One, the	الواحد الأحد
One ness	الواحدية
One Sidedness	أحادية الجانب
Origination	التأصيل
Otherness	الآخرية
(P)	
Pantheism	وحدة الوجود
Particular	الجزئي
Particularity	الجزئية
Potentially	بالقوة ـ بالإمكان
Predicate	المحمول
Process	السيرورة
Proposition	القضية
Providence	العناية الإلهية
Psyche	النفس
(R)	
Reason	العقل
Reasoning	الاستدلال
Reflection	التأمل
Revelation	الوحي
(S)	
Sameness	التماثل
Self - Determinism	حرية الإرادة
Selfness	النفسانية
Sensation	الإحساس
Singalarity	التفردية
Spinozism	النزعة السبينوزية
Spirit	الروح
Strangement	الغربة
State	الدولة
Subjective	الذاتي
Subjectivity	الذاتية
Substance	الجوهر
Substantial	الجوهري
Substantiality	الجوهرية
Substratum	البنية
Syllogism	القياس
(T)	
Theology	اللاهوت
Thought	التفكير ـ الفكر
Transfiguration	تغير الهيئة
Truth	الحقيقة ـ الحق
(U)	
Universal	الكلي
Universality	الكلية

(A)

Absolute	المطلق
Absolute Spirit	الروح المطلقة
Abstract	المجرد
Abstraction	التجريد
Ad Infititum	إلى مالا نهاية
Affir mative	الإثبات ـ الإيجابي
Allness	المجموعية
Antagonism	التطاحن
Antithesis	النقيض
Apologetics	علم الدفاع عن العقائد
Apostles	الحواريون
Appearance	الظاهر ـ المظهر
Axiom	المسلمة

(B)

Becoming	الصيرورة
Being	الوجود ـ الوجود العام

(C)

Certainty	اليقينية
Charaterization	التشخصن
Cognition	العرفان
Conception	التصور
Consciousness	الوعي
Concrete	العيني
Contemplation	التأمل
Content	المحتوى
Contingency	العرضية
Creation	الخلق

(D)

Dasein	الآنية ـ الوجود هناك
Data	المعطيات
Deduction	الاستنباط
Deteminateness	التحددية
Differentiation	البينونة ـ البينونية التمايز ـ التباين

(E)

Ego	الأنا
Enlightment	التنوير
Entity	الذاتية
Essence	الماهية
Essentiality	الماهوية
Ethereality	الأثيرية
Evidence	البديهية
Evil	الشر
Existence	الوجود الإنساني
Externality	التخارجية

(F)

Faculty	المَلَكَة
Faith	الإيمان
Fatalism	القدرية
Finiteness	التناهي
For - Itself	لذاته
Fortitousness	المجانية
Freedom	الحرية

(G)

God	الله
god	إله
Good	الخير
Goodness	الخيرية

(H)

Heighest	الأعلى

(I)

Idea	الفكرة العادية
Ideality	الاصطباغ المثالي
Identity	الهوية

اديان / فلسفة

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصدر في تسع حلقات

- مدخل إلى فلسفة الدين
- فلسفة الدين
- العبادة وديانة الطبيعة
- الله والفكرة الخالدة
- أدلة وجود الله
- أدلة أخرى على وجود الله
- ديانة الطبيعة وديانة الحرية
- الديانة الروحية
- ديانة الجمال والدين المطلق

«وفي الدين نسحب أنفسنا مما هو زماني ومؤقت، وألم القلب يخرس.
إن الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي»

(هيجل : محاضرات فلسفة الدين)



٤ شارع حجاج عين شمس الشرقية
القاهرة - مصر ت ٤٩١٤٢٧٦؛
Web site:www.elkalema.com